JEAN BETHKE ELSHTAIN

VYRO VIEŠUMAS, MOTERS PRIVATUMAS

MOTERYS SOCIALINĖSE IR POLITINĖSE TEORIJOSE



pradai | ALK

JEAN BETHKE ELSHTAIN

VYRO VIEŠUMAS, MOTERS PRIVATUMAS

JEAN BETHKE ELSHTAIN

VYRO VIEŠUMAS, MOTERS PRIVATUMAS

MOTERYS SOCIALINĖSE IR POLITINĖSE TEORIJOSE

Iš anglų kalbos vertė
RAMUTĖ RYBELIENĖ

VILNIUS | pradai | 2002

UDK 396(091)
El-175

Versta iš:

Elshtain J. B. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* / 2nd ed. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991

Knygos leidimą iš dalies finansavo
ATVIROS LIETUVOS FONDAS

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-943-74-4

Mano tėvams Paului G. Bethke ir Helen Lind Bethke,

kurie mane mokė, jog nors gyvenimas dažnai būna juokingas, vis dėlto jis yra pernelyg rimtas dalykas, kad į jį būtų galima žiūrėti lengvabūdiškai arba nepagarbiai.

Ir mano vaikams Sheri, Heidi, Jenny ir Ericui

Iš vaikų lūpų sklinda triukšmas, o kartais – ir išmintis. Jie dosniai davė man ir viena, ir kita.

Antrojo leidimo dedikacija

Ernesto Cortesui Jaunesniajam ir Teksaso industrinių sričių fondo tinklo organizatoriams Pietvakariuose, padėjusiems man suprasti, ką aš parašiau.

Mūsų ainiai turėtų žinoti,
kad būdami nebylūs mes neleidome
daiktams išnykti tarsi sapne.

Richard Hooker

TURINYS

Pratarmė. **Apie mąstymą ir atgrasumą** ... 11
Padėkos ... 17

Įžanga. **Viešieji ir privatieji imperatyvai** ... 21
Keletas minčių apie viešumą ir privatumą ... 25
Graikai ir politikos gimimas ... 30
Privati tyla, vieši balsai ... 32

Pirma dalis
VIEŠUMO IR PRIVATUMO VAIZDINIAI VAKARŲ POLITINĖSE TEORIJOSE

Pirmas skyrius. **Atrastoji ir išgarbintoji politika: Platonas ir Aristotelio reikšmė** ... 37
Dieviškasis Platonas, nuleistas ant žemės ... 38
Vyro politika, moters privatizavimas: Aristotelis ... 59

Antras skyrius. **Krikščioniškasis iššūkis, politikos atsakas: ankstyvoji krikščionybė iki Machiavelli'o** ... 73
Krikščioniškoji revoliucija: Aristotelis aukštyn kojomis .. 74
Šv. Augustinas: dangiškosios valstybės pilietis ... 82
Šv. Tomas Akvinietis: naujasis pasauliečių šventumas .. 92
Lutheris: privatus pamaldumas, galios politika ... 98
Machiavelli'o ėjimas ... 110

Trečias skyrius. **Pašventinta ir pajungta politika: patriarchalizmas ir liberalizmo tradicija** 118
Filmeris ir patriarchalinė tradicija 120
Hobbesas, Locke'as ir liberalizmo tradicija 126
Patriarchalinės kalbos likimas: privatumo liekanos, viešumo atgarsiai 145
Devynioliktojo amžiaus liberalizmo sūnūs: Jeremy Benthamas ir Johnas Stuartas Millis 149

Ketvirtas skyrius. **Politika ir socialiniai pokyčiai: Rousseau, Hegelis ir Marxas apie viešumą ir privatumą** 164
Jeanas-Jacques'as Rousseau: dorybingos šeimos ir teisingos valstybės 165
G. W. Hegelis: savimonę turintys subjektai ir viešasis ir privatusis tapatumas 187
Karlas Marxas: rūšinė būtybė ir politikos galas 200

Antra dalis

ŠIUOLAIKINIAI VIEŠUMO IR PRIVATUMO VAIZDINIAI: KRITINĖ MOTERŲ IR POLITIKOS TEORIJA

Penktas skyrius. **Feminizmo politikos paieškos** 217
Radikalusis feminizmas: „Tai, kas asmeniška, yra politiška" 220
Liberalusis feminizmas: kodėl moteris negali būti panašesnė į vyrą? 245
Marksistinis feminizmas: kodėl moteris negali būti panašesnė į proletarą? 272
Psichoanalitinis feminizmas: giminė, tapatumas ir politika 301

Šeštas skyrius. **Kritinė moterų ir politikos teorija: viešumo ir privatumo rekonstravimas** 315
Politinis diskursas ir kodėl jis kelia nepasitenkinimą 319
Viešumo ir privatumo rekonstravimas 334

Baigiamasis žodis 372
Bibliografija 383
Vardų rodyklė 398

Pratarmė

APIE MĄSTYMĄ IR ATGRASUMĄ

Žmogus privalo įstengti suimti save į rankas ir apsispręsti, antraip jis virsta tuo, ką mes, vieniečiai, vadiname *guten Potschen* [ištižėliu].

Freud

Ludwigas Wittgensteinas laiške savo bičiuliui ir mokiniui Normanui Malcolmui taip rašė apie filosofijos sritį ir filosofo pašaukimą: „Aišku, aš žinau, kad sunku *tinkamai* mąstyti apie „tikrumą", „tikimybę", „suvokimą" ir t.t. Bet dar sunkiau, jei tik išvis įmanoma, tikrai sąžiningai mąstyti arba *stengtis* taip mąstyti apie savo ir kitų žmonių gyvenimą. Bėda ta, kad mąstyti apie tuos dalykus *nėra malonu*, o dažnai tiesiog atgrasu. Ir kai tai atgrasu, tada tai ir yra visų svarbiausia."[1] *Vyro viešumas, moters privatumas* yra atgrasi knyga. Ji taip sumanyta. Tolesniuose puslapiuose aš stengiausi „tikrai sąžiningai" mąstyti iš politikos teoretikės, kurią paveikė daugiau kaip penkiolika metų trukęs dalyvavimas feministiniame judėjime, pozicijų. Wittgensteinas buvo teisus: „tikrai sąžiningai" mąstyti nebuvo malonu, jeigu čia turimas omenyje lengvas jaudulys; veikiau tai buvo įtemptas, prablaivantis, kartais gniuždantis ir visada sunkus darbas. Aš sutinku su Wittgensteinu, kad tikrasis mąstymas yra „virškinimo" forma, refleksijos žaliavos perdirbimas ir pasisavinimas beveik tiesiogine prasme. Mąstymas – tiek kaip virškinimas, tiek kaip kelionė į savęs pažinimą – nėra lengvas

[1] Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*, p. 39.

dalykas. Tačiau šio proceso neįmanoma išvengti. Nėra trumpesnio kelio pasiekti konceptualinį aiškumą, ir aš nuoširdžiai stengiausi neieškoti jo pasakodama apie viešumo ir privatumo raidą politiniame diskurse.

Jeigu skaitytojui atrodys, kad einu apylankomis, prašau jį turėti kantrybės. Viešumo ir privatumo kelias nepanašus į tiesų ir lygų šiuolaikinį greitkelį, kuriame beveik nėra netikėtumų. Čia pilna vingių ir nelauktų posūkių, anksčiau pramintų takų, šiurpių, netgi pavojingų duobių, aklaviečių, lankstų ir nepatikimų krypčių. Tikriausiai taip yra todėl, kad kalbėdami apie viešumą ir privatumą mes pasakojame apie tai, kaip žmonės konstravo, orientavo, tvarkė ir įsivaizdavo savo ir kitų gyvenimą. Savo kelionę į viešumo ir privatumo sritis praeityje ir dabar aš pradedu vadovaudamasi požiūriu, kurį didele dalimi nulėmė Rousseau teiginys, kad mąstytojas, norintis atskirti politiką nuo dorovės, niekada nesupras nei vienos, nei kitos. Viliuosi, kad atsisakiusi atskirti politiką nuo dorovės aš perpratau jas abi. Mano manymu, politinės vaizduotės uždavinys mūsų laikais yra kiek įmanoma sąžiningai byloti tiesą apie žmogaus padėtį, iš jos kylančius pavojus ir galimybes. Krikščioniškoji tradicija, kurios dvasia aš buvau išauklėta, šį procesą vadina „liudijimu". Tas, kuris liudija, garsiai išsako bebalsių, ignoruojamų, skriaudžiamų ar nepastebimų visuomenės narių nepasitenkinimą. Liudytojas nurodo šio kentėjimo priežastis, idant bebalsis atgautų balsą, šauktųsi teisingumo, reikalautų, kad jį pamatytų. Liudytojas yra ramybės drumstėjas, lygiai kaip politinis traktatas, jeigu jo tikslas yra kritikuoti, turi triukšmingai sugriauti dirbtinę oficialaus nežinojimo ramybę. Liudijimo procesas – tai ne negailestingas visų socialinių formų apnuoginimas, bet švelnesnė, nors ne mažiau ryžtinga veikla, mazgų atraizgymas, painiavos išnarpliojimas, mistifikacijos patinos nuvalymas ir moralinių bei politinių sprendimų siūlymas kiekvienu šiame kelyje iškylančiu klausimu.

Aš daugybę kartų pradėjau šią knygą. Mėginau rašyti ją įvairiais būdais. Išbandžiau alternatyvias raiškas. Kiekvienas permąstymas ir perdarymas suteikdavo man drąsos labiau provokuoti ir mažiau nutolti nuo savo pačios minčių ir veiksmų šaltinių, nes jie susiję su viešumo ir privatumo tema. Nedrįsda-

ma lygintis savo pasiekimais su mūsų pirmtaku Jeanu-Jacques'u Rousseau, prie kurio nuolat grįžtame, aš pritariu Normano Jacobseno nuomonei, kad Rousseau susiejo asmeninius ir politinius dalykus. Jis rašo:

„Mano manymu, formalūs Rousseau politinės teorijos interesai yra kartu ir giliai asmeniniai interesai. Jeigu neįžvelgsime šios sąsajos, nepastebėsime labai svarbaus aspekto, visada būdingo galingam politiniam mąstymui. Juk kiekvieno didžio politinio mąstytojo genialumas pasireiškia tuo, kad jis paviešina privačius rūpesčius, išverčia į viešąją kalbą individualų, savitą vidinio žmogaus žodyną, tikėdamasis surasti viešus sprendimus, kuriuos paskui galėtų perimti kiekvienas iš mūsų. Vienas iš patikimų politinės teorijos kokybės kriterijų yra jos universalumas, t.y. tai, kiek problemų, kurios galbūt kilo kaip atskiros sielos nepasitenkinimas, formulavimas yra artimas kiekvienam žmogui. Kitaip tariant, didis mąstytojas kenčia amžiui būdingus negalavimus ir turi drąsos bei sugebėjimų išversti šiuos negalavimus į viešąją kalbą, vildamasis surasti politinių priemonių įveikti tam, kas anksčiau buvo laikoma privačiomis bėdomis."[2]

Kai kuriuos skaitytojus suglumins tai, kaip aš traktuoju atskirus Vakarų tradicijos panteono mąstytojus. Kai kam gali atrodyti neprotinga šiuolaikines feministes analizuoti taip pat rimtai ir detaliai, kaip aš nagrinėju „didžiuosius". Kita vertus, bus feministiškai nusiteikusių skaitytojų, kurių nepavyks įtikinti, kad „patriarchaliniai teoretikai" apskritai nusipelno palankaus aptarimo. Aš nenustebsiu, jeigu sulauksiu tokios dvejopos kritikos: kiekvienas iš mūsų norėtų, kad būtų kritikuojamas kas nors kitas, o ne mes patys ar tie mąstytojai, ta tradicija ar judėjimas, kuriuos mes palaikome.

Įspėju: tiems skaitytojams, kuriems pirmiausia rūpi pasinaudoti idėja kaip paskata iškart imtis veiklos ir „padaryti, kas reikia", knyga *Vyro viešumas, moters privatumas* nebus naudinga kaip stimulas nedelsiant veikti. Jiems patariu pasiieškoti ko kito. Mano samprotavimai skirti tam į refleksiją linkusiam mąstymui, kuris ilgainiui tampa neatskiriamu doroviniais interesais ir reikalavimu paisyti ribų grindžiamos politinės veiklos bruožu. Iš tiesų toks atsivėrimas, apie kurį aš kalbu, kaip dorovinis im-

[2] Norman Jacobsen, *Pride and Solace: The Functions and Limits of Political Theory*, p. 100–101.

peratyvas reikalauja tam tikros veiklos. Tačiau tai veiklai nebūdinga *ressentiment* dvasia, taip užnuodijusi mūsų amžiaus politiką. Įsiklausykime į pastoriaus ir teologo Dietricho Bonhoefferio žodžius, rašytus iš kalėjimo, kuriame jis buvo gestapo nukankintas: „Visur žmonės ieško prieglobsčio nuo viešų kivirčų privataus *dorybingumo* šventovėje. Tačiau kiekvienas tai darantis privalo užčiaupti burną ir užmerkti akis, kad nematytų aplinkui kerojančios neteisybės. Tik apgaudinėdamas save jis gali išvengti iš *atsakingos* veiklos kylančio užkrato."[3]

Knygoje vartojami du kasdienio diskurso terminai – viešumas ir privatumas – kaip konceptualinė prizmė, per kurią žvelgiama į moters ir politikos istoriją nuo Platono iki šių laikų. Aš neatskleidžiau ir neatradau Aukščiausiosios Tiesos, nesuradau Archimedo taško modeliuoti, reguliuoti ir spręsti visiems ateities klausimams. Aš sekiau vos įžiūrimais *prasmės* pėdsakais. Kalbu apie subjektų veiksmų ir pasaulių, kuriuose jie gyvena, prasmę jiems patiems ir apie tai, kokią prasmę šiems požiūriams į save, šioms prasmėms suteikia analitikai ar tyrinėtojai, neišvengiamai žvelgiantys iš skirtingų ir nutolusių pozicijų. Tokios sąvokos kaip „viešumas" ir „privatumas" suvaržo arba praturtina kasdienį gyvenimą ir veiklą. Kiekvienas iš mūsų esame pritaikyti ir sukurti tokiam gyvenimo būdui, kurio viešosios ir privačiosios formos, susijusios su pamatinių sąvokų ir taisyklių gramatika ar jos išreiškiamos, arba puoselėja, arba deformuoja mūsų sugebėjimus tikslingai veikti, arba sustiprina mūsų galią *(potentia)* mylėti ir dirbti, arba atima ją iš mūsų. Taigi aš pradedu nuo kasdienės kalbos išteklių ir pereinu prie kritikos atskleisdama paslėptas prasmes, interpretacijos niuansus ir atspalvius, kurių kiti galbūt nepastebėjo arba juos ignoravo. Kai iš naujo permąstome nesvarstant priimtas sąvokas ir sampratas, geriau sugebame atsijoti, kas svarbu, o kas – nelabai. Kai pradedame aiškiau formuluoti skirtingų veiklų, santykių, priežasčių ir potyrių tarpusavio sąsajų suvokimą, mūsų tapatumas kaip aktyvus prasmę suteikiantis ir prasmę kuriantis veiksnys

[3] Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, p. 27.

pamažu sustiprėja. Šie samprotavimai pateikiami įžangoje „Viešieji ir privatieji imperatyvai".

Pirmoje dalyje „Viešumo ir privatumo vaizdiniai Vakarų politinėse teorijose" aš analizuoju vaizdinius ir temas, susijusias su viešumo ir privatumo perskyra pradedant Platonu ir baigiant Marxu. Moterų problema yra ne pats jų pašalinimas iš politinio gyvenimo, bet sąlygos, kuriomis tai buvo padaryta. Yra daug priežasčių, kodėl moterys ir vyrai, viešumas ir privatumas, asmeniniai ir politiniai dalykai buvo suvokiami skirtingai: prielaida, kad viską paaiškina visuotinė, visur pasireiškianti ir visa persmelkianti mizoginija, pernelyg supaprastina klausimą ir yra klaidinga. Aš atskleidžiau neabejotinai egzistuojant mizoginiją, tačiau kartu parodžiau, kad tarp užsibrėžusiųjų tikslą suprasti politinę bendruomenę ir formuoti politinę santvarką buvo tokių, kuriuos trikdė, glumino, netgi pykino paplitusios nuomonės apie vyrus ir moteris, viešumą ir privatumą. Viliuosi, kad mano pasakojimas apie jų kovą bent kiek perteikia jos atmosferą.

Pirmame – ketvirtame skyriuose aptariami mąstytojai ar požiūriai įtraukti arba todėl, kad jie neišvengiamai turi figūruoti kiekvienoje Vakarų politinių teorijų apžvalgoje, nes yra tokie reikšmingi, jog praleisti juos būtų baisi klaida, arba todėl, kad mąstytojas, nors ir ne itin brandus, savo gyvenamuoju metu vis dėlto darė milžinišką įtaką. Aš neieškojau tyrinėtuose tekstuose kiekvieno kaltinamojo pasisakymo apie moteris. Tai būtų varginantis ir slegiantis užsiėmimas. Vietoj to aš analizavau svarbiausius teorinės takoskyros momentus, tas idėjas, be kurių tam tikro teoretiko doktrina būtų kitokia, nei ji yra. Aš nesilaikau požiūrio, kad vienas paskiras paneigiantis ar demaskuojantis faktas gali priversti atmesti visą aiškinimo logiką. Be to, dabar mes turime tiek daug antologijų, kuriose surinkti daugelio amžių vyrų seksistiniai pasisakymai, kad turime užtektinai pagrindo dar ilgai būti piktos ir nelaimingos. Teoretikus privalu suprasti ir kritikuoti pirmiausia kaip teoretikus, nes politinė teorija yra tam tikros rūšies veikla, kuria siekiama tam tikrų tikslų. Pasmerkti arba pagirti mąstytoją ir ignoruoti teoriją nėra tas kelias, kuriuo eina teorinis protas. Kita vertus, jei analizuojant teoriją ignoruojamas mąstytojas – kai kas propaguoja tokį

požiūrį, – įamžinamas kito pobūdžio iškraipymas, nes žmogaus darbai neišvengiamai sukuria jo paveikslą. Todėl sprendžiant apie teoriją esmingai ir giliai sprendžiama apie mąstytoją. Man tai yra pakankamas pagrindas sunerimti ir daugeliu atvejų spręsti griežtai.

Antroje dalyje „Šiuolaikiniai viešumo ir privatumo vaizdiniai: kritinė moterų ir politikos teorija" teorinė ir politinė mintis sutelkiama į kritinį konkuruojančių feministinių požiūrių įvertinimą. Vienas iš mano tikslų 5-ame skyriuje „Feminizmo politikos paieškos" yra atskleisti vidinius atskirų feministinių aiškinimo logikų ryšius ir jų reikšmę asmenims ir politikai. Ir feministes jaudina viešumo–privatumo dilema: iš tiesų tai yra feministinės veiklos šerdis. Kadangi feministinės teorijos, bent jau Amerikoje, retai turi sąlytį su Vakarų politiniu diskursu, kartais jos pakartoja senas formuluotes. Tačiau kartais atsiranda vaizdingų ir drąsių nukrypimų. Paskutinio skyriaus tikslas ir prasmė – ištesėti tuos pažadus, kuriuos skaitytojas ras pabertus įvairiuose mano pateiktuose kritiniuose kitų mąstytojų vertinimuose, – būtent kad aš naujai rekonstruosiu klausimus, kurie kitus įstūmė į aklavietę. Galiausiai aš pateikiu pluoštą tarpusavyje susijusių preliminarių formuluočių apie mūsų pastangas išspręsti viešumo ir privatumo problemą, apie tai, ką mes šiuo atžvilgiu galime padaryti ar nuo kokių veiksmų turėtume susilaikyti, – kai kurios iš jų tokios kampuotos ir nenugludintos, kaip ir pats gyvenimas. Aš niekada neišleidžiu iš akių to fakto, kad klausimai, kurių imuosi, ir mano pateikiamos formuluotės gali turėti įtakos realiems žmonėms. Politinė teorija kalba ne apie tai, kaip pagaminti efektyviausią turbiną ar sukonstruoti grakščiausią milžinišką dangoraižį, ar pastatyti nuostabiausią kosminį laivą. Ji kalba apie tai, kaip žmonės gyvena savo gyvenimą ir išaušus kiekvienai dienai kuria ir iš naujo perkuria prasmę. Kuklumas atrodo esąs geriausia pozicija nagrinėjant klausimus, atsakymai į kuriuos gali arba sutvirtinti žmogiškąją prasmę, arba toliau menkinti mūsų sugebėjimą ieškoti prasmės.

Padėkos

Draugai, kolegos ir šeimos nariai pateikė kritinių pastabų, patarimų, daugelį metų jaučiau jų paramą. Kai kuriems iš jų norėčiau padėkoti už pagalbą.

George'as Armstrongas Kelly, kuris tada buvo Brandeiso universiteto politikos profesorius, vadovavo mano disertacijai „Moterys ir politika: teorinė analizė", – tuo metu (1972–1973) tai buvo gana neįprastas projektas. Tasai darbas tapo pastarojo pradžia. Profesorius negailėjo man savo laiko ir gilių įžvalgų – vargu ar be šito aš būčiau turėjusi galimybę tęsti. Williamas E. Connolly, mano bičiulis ir kolega iš Masačusetso universiteto Amherste, perskaitė ir išsamiai aptarė vieną iš pirmųjų šios knygos variantų. Jo aštri kritika ir nepakantumas painiam mąstymui padėjo man sugriežtinti savo argumentus. Velionis Williamas E. Binstockas, medicinos mokslų daktaras, dirbęs Kembridže, Masačusetse ir Bostono psichoanalizės institute, perskaitė visą ankstesnį rankraščio variantą ir smulkmeniškai išanalizavo kiekvieną jo skyrių. Mane visuomet drąsino jo puikus psichoanalizės teorijos išmanymas ir siekimas rafinuotai ir vaisingai taikyti ją politinėse ir socialinėse teorijose. Nannerl Keohane iš Stenfordo perskaitė rankraštį, ir aš atsižvelgiau į daugelį jos, taip pat mano redaktoriaus Sanfordo Thatcherio kritinių pastabų bei pasiūlymų. Eli Saganas padėjo įžvelgti daugelį dalykų ir

susidaryti aiškią moralinę poziciją. Robertas Paulas Wolffas, Joan Landes ir Theodore'as M. Nortonas davė patarimų ir padrąsino.

Mano vyras Errolas L. Elshtainas atkreipdavo mano dėmesį į straipsnius, atlikdavo didžiules kopijavimo užduotis, paimdavo ir išgabendavo knygas, taisė korektūrą ir kartu su manimi kentė mano baimės priepuolius. Vivian Goldman, perrašinėjusi rankraštį mašinėle, taip pat prisidėjo prie jo kaip gyvas balsas ir veikli draugė. Dr. Paulas R. Fleischmanas suvaidino ypatingą vaidmenį, paskatino mane susimąstyti ne tik apie kalbėjimą, bet ir apie tylėjimą ir iš naujo atrasti, ką reiškia turėti pašaukimą ir ką reiškia būti liudytoju.

Su grupe panašiai nepatenkintų moterų, gyvenančių Bostone arba netoli jo, aš dvejus metus išgyvenau tą jaudinantį, nerimą keliantį, sustiprinantį savojo „Aš" ir Kito atradimo procesą, kuris vadinamas savimonės ugdymu. Mano skola joms susijusi su dvasios sritimi ir savojo tapatumo suvokimo kreive. Ypač dėkoju Sue Miller ir Esther Scott, kurios po studijų šioje pradinėje savimonės ugdymo grupėje drauge su manimi liko „magistrantūroje". Mes, proto ir dvasios piligrimai, asmeniškai susitinkame rečiau nei derėtų.

Joanne, mano geriausiai draugei, visada linksmai nusiteikusiai, per visus tuos metus išsaugojusiai savo žavesį.

Jane Humphries, mano kolegė iš Masačusetso universiteto Ekonomikos fakulteto, yra geriausia leidybos partnerė, kokią tik galima įsivaizduoti. Drauge mes šiaip taip užbaigėme daugybę prastų fragmentų, ir tai nė kiek nesugadino mums nuotaikos.

Pagaliau, nors aš jau dedikacijoje paminėjau triukšmingą savo vaikų dalyvavimą, turiu pridurti štai ką: esu dėkinga Sheri, Heidi, Jenny ir Ericui būtent *už tai,* jog niekada nebuvo taip, kad aš jų nematyčiau, negirdėčiau ar apie juos negalvočiau, kai grūmiausi su šiuo tekstu (jie vis tiek nebūtų pakentę draudimų triukšmauti), – kaip tik dėl to knyga *Vyro viešumas, moters privatumas* išsaugojo gilų, ją praturtinusį ryšį su tuo, ką žmonės vadina *realiu gyvenimu,* su jam būdinga sumaištimi ir savitumu. Ypač dėkoju Jenny už puikią pagalbą tikrinant nuorodas ir citatas 1980-ųjų metų vasarą.

Pastaba dėl stiliaus: kadangi mano bibliografija yra detali ir išsami, aš sutrumpinau nuorodas pastabose ir pateikiu tik autorių, pavadinimą ir puslapį. Leidimo vietą, leidėją ir išleidimo datą galima rasti bibliografijoje.

Knyga, rašoma kelerius metus, tampa panaši į kratinį. Dėl to neišvengiamai atsiranda klaidų, neapsižiūrėjimų, pasikartojimų ir „žioplų klaidų", kaip jas bardamiesi vadino mano pradinės mokyklos mokytojai. Viliuosi, kad tokių liapsusų nėra daug, bet jeigu jų pasitaikytų, tik aš pati esu dėl jų kalta.

Įžanga

VIEŠIEJI IR PRIVATIEJI IMPERATYVAI

Tyrinėtojas yra priverstas laikytis tos vartosenos, kuri paplitusi jo tyrinėjamoje šalyje...
Freud

Skamba varpai neturintiems kur išsakyti savo minčių,
Prislėgtiems banalios kasdienybės...*
Bob Dylan

Viešumo ir privatumo istorijos pasakojimas, turintis atkurti tuos vaizdinius, tuos tikrovės paveikslus (kaip pasakytų Wittgensteinas), kurie laikė mus savo nelaisvėje arba tiesiog žavėjo nuo to laiko, kai didinga tėvų plejada – jų paveldą, kad ir kaip ten būtų, mes laikome Vakarų politine mintimi – pateikė pirmuosius jų apmatus, susideda iš keleto nelengvų užduočių. Aprašydama tai, ką pamačiau, aš vadovaujuosi istoriniu, aiškinamuoju, vengiančiu supaprastinimų metodu, kuris leidžia man konceptualinius stulpus, viešumą ir privatumą, sujungti su susijusiomis idėjomis ir imperatyvais – žmogaus prigimties sampratomis, kalbos ir veiklos teorijomis ir skirtingomis šeimos bei politinio gyvenimo vertybėmis ir tikslais. Šių pastangų pamatas yra epistemologija, kurioje prasmė ir konceptualinė analizė tampa teorinio tyrinėjimo šerdimi, kuri svarsto, ką reiškia būti žmogumi moraliniu požiūriu, ir politikos pretenzijas pirmauti tarp įvairių žmogaus veiklos rūšių kaip politinio mąstymo kriterijų.

Nors pirmoje knygos dalyje medžiaga išdėstyta (apytikriai) chronologine tvarka, tegul skaitytojai nesitiki tvarkingo, logiško pasakojimo apie viešumą ir privatumą praeityje ir dabar.

---

* © 1964 Warner Bros. Inc. All Rights Reserved. Pasinaudota gavus leidimą.

Vietoj to jie atras gyvą tradiciją, su viešumu ir privatumu, kaip simbolinėmis formomis, susijusias konkuruojančias alternatyvas ir požiūrius, tai, ką Johnas Gunnellas vadina mūsų orientavimosi pasaulyje gairėmis[1]. Kai kurie iš mano aptariamų mąstytojų skyrė viešumą ir privatumą – jiems tai buvo ir būdas charakterizuoti socialinę tikrovę, ir teorinė, moralinė bei politinė būtinybė, svarbiausias dalykas jų visa apimančioje vizijoje. Kitų analizėje viešumas ir privatumas paliekamas nuošalyje – arba dėl to, kad šių sričių egzistavimas tiesiog tariamas ir manoma, jog šios temos neverta toliau plėtoti, arba dėl to, kad jų perspektyva reikalavo subordinuoti arba eliminuoti šias pamatines sąvokas ir įvesti alternatyvias sąvokas bei simbolius. Mes rasime ir kitas alternatyvas – primygtinį reikalavimą, kad privatusis pasaulis būtų visiškai integruotas į visa apimančią viešąją sritį, t.y. visiškai politizuotas; tokį pat aistringą reikalavimą „privatizuoti", jei galima taip pasakyti, viešąją sritį ir kartu politiką, priklausomą nuo jos normų, idealų ir tikslų; griežtą šių dviejų sferų skyrimą, kai privati sritis suprantama instrumentiškai, laikoma būtinu viešojo gyvenimo pagrindu, bet mažiau vertinga žmogaus veiklos forma; pagaliau raginimą išlaikyti, bet pakoreguoti viešumo ir privatumo ribas, susijusį su pastangomis išsaugoti kiekvieną socialinės pertvarkos idealo siekį.

Suprantu, kad terminai „viešumas" ir „privatumas", kaip aš juos iki šiol vartojau, yra efemeriškos sąvokos, kurios turi būti nuleistos ant žemės ir susietos su istorijos detalėmis bei teorijos specifika. Leiskite man pradėti sąvokų apibrėžimą nuo įspėjimo: papasakoti visą viešumo ir privatumo istoriją būtų viso gyvenimo darbas. Mano tikslas kuklesnis. Aš atskleisiu šios perskyros prasmę praeityje ir dabar, išryškėjančią požiūriuose į tarpusavio ryšį, siejantį tą viešojo pasaulio aspektą, kuris laikomas politiniu, ir tą priešingą visuomenės gyvenimo aspektą, kuris vadinamas privačiu, dažniausiai namų ūkiu arba šeima. Viešumo ir privatumo vaizdiniai neišvengiamai, tegu ir implicitiškai, susiję su požiūriu į moralinį veiksnį, su žmogaus suge-

[1] John G. Gunnell, *Political Theory: Tradition and Interpretation*. Žr. samprotavimus 5-ame skyriuje, p. 131–161.

bėjimų ir veiklos, dorybių ir privalumų vertinimais, su alternatyvių socialinės organizacijos modelių tikslų ir siekių įvertinimais. Skaitytojai netruks įsitikinti, kad viešumo ir privatumo apibrėžimai ir kiekvieno iš jų vaidmens ir reikšmės įvertinimas lemia mąstytojo požiūrį į moteris. Tai vienas variantas. Kitas galėtų būti toks: mąstytojo požiūris į moteris yra pagrindas, padedantis jam suformuluoti viešumo ir privatumo apibrėžimus; nuo jo priklauso, kaip jis kiekvieną iš jų supranta ir už ką vertina. Nelengva nuspręsti, kuria kryptimi juda asmeninės ir teorinės būtinybės vektoriai.

Nors viešumas ir privatumas yra kasdienio diskurso terminai, visuomenėse ir tarp visuomenių plačiai paplitę nesutarimai dėl kiekvieno iš jų prasmės ir taikymo srities. Brianas Fay viešumą ir privatumą traktuoja kaip dvi „pamatinių sąvokų" grupės sąvokas, įgalinančias formuoti ir susieti visus žinomus gyvenimo būdus ir pagal juos gyvenančius individus. Viešumas ir privatumas kaip dvi tarpusavyje susijusios veiksnių sritys padeda kurti individų – pavienių ir jų grupių – moralinę aplinką, diktuoti deramo ir gerbtino elgesio normas, sukurti barjerus veiksmams, ypač tokiose srityse kaip žmogaus gyvybės atėmimas, seksualinių santykių reguliavimas, šeimyninių pareigų ir priedermių nustatymas ir politinės atsakomybės sfera. Viešumas ir privatumas yra įsipynę į sudėtingą asociatyvių prasmių ir ženklų raizginį ir susiję su kitomis pamatinėmis sąvokomis – gamta ir kultūra, vyras ir moteris – ir su kiekvienai visuomenei būdinga „darbo prasmės ir vaidmens samprata, jos požiūriu į gamtą, ... visuomenės veiksnių koncepcijomis, jos turimomis valdžios, bendruomenės, šeimos idėjomis, jos lyties sąvoka, jos įsitikinimais Dievo ir mirties klausimais ir t.t."[2] Viešumo ir privatumo turinys, prasmė ir ribos įvairuoja priklausomai nuo kiekvienos visuomenės egzistencinių reikmių ir priklauso nuo to, ar politinio gyvenimo dorybės ar privataus gyvenimo vertybės yra stiprios ir gyvybingos, ar jos – kai kurios ar visos – yra netekusios savo normatyvinės reikšmės.

[2] Brian Fay, *Social Theory and Political Practice*, p. 78.

Nė viena idėja ar sąvoka nėra izoliuota. Kitas mokslininkas tas pačias problemas – susijusias su moterimis ir politika – galėtų nagrinėti ištirdamas, kokią prasmę gamta ir kultūra turėjo įvairiais šimtmečiais. Esmė ta, kad pamatinės sąvokos apima sritį, kurioje sąveikauja visi visuomenės subjektai. Intersubjektyvumas yra sunkiai apibrėžiamas terminas, siejamas su idėjomis, simboliais ir sąvokomis, kurios ne tik yra visų pripažįstamos, bet jų bendras pripažinimas atspindi ir padeda sukurti gyvenimo būdą ir matomame, ir nematomame lygmenyse. Intersubjektyviai pripažįstamos sąvokos konkreti prasmė kiekvienam visuomenės nariui gali stulbinamai skirtis nuo jos prasmės bet kuriam kitam individui, tačiau turi būti ir visų pripažįstamos prasmės ribos. Wittgensteinas teigia, kad kai mes pirmą kartą „pradedame kuo nors tikėti, tikime ne atskiru teiginiu, bet visa teiginių sistema. (Šviesa pamažu nušviečia visumą.)"[3] Panašiai kai mes išmokstame vartoti sąvoką, ypač vieną iš pamatinių sąvokų, neatskiriamai susijusią su gyvenimo būdu, mums tai nėra pavienis „lingvistinio elgesio" atvejis, – mes siejame ją su kitomis sąvokomis, priešybėmis ir lyginamaisiais terminais.

Viešumo ir privatumo perskyros buvo ir tebėra fundamentalūs, o ne atsitiktiniai ar neesminiai visų žinomų visuomenių, išskyrus galbūt pačias primityviausias, reguliavimo principai. (Tačiau net ir primityviose visuomenėse reikalavimai, grindžiami tabu ir gėdos sąvokomis, parodo, kad veiksmai buvo skirstomi į tuos, kurie gali būti kitų matomi ir yra sankcionuoti, ir tuos, kurie atliekami tamsos priedangoje ir laikomi nešvariais.) Analizuojant ir kritiškai vertinant konceptualines kategorijas, kurios yra esmingos atskiros kalbinės bendruomenės gyvenimo būdui, neišvengiamai – nesvarbu, ar to sąmoningai siekiama, ar ne, – kėsinamasi į šios visuomenės susipynusių prasmių visetą. Kai tik ištraukiame vieną ar kitą sąvoką iš platesnio viseto, kuriame ji yra įsitvirtinusi, kad galėtume iš arčiau ją apžiūrėti, mes suabejojame įsigalėjusiais požiūriais. Būsimoji konceptualinė maištininkė, turinti aiškų ketinimą pastumti istoriškai susi-

[3] Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, p. 21e, par. 141.

formavusio kalbos žaidimo ribas link alternatyvų, kurias ji mato, tačiau kiti galbūt – ne, gali atsidurti panašioje padėtyje, kaip ir nelemtasis Wittgensteino liūtas – jeigu jis „galėtų kalbėti, mes negalėtume jo suprasti"[4]. Niekas nenori riaumoti tyruose. Mano įsitikinimu, geriausias būdas išvengti tokios lemties – teorijos reikalavimus ir konceptualinės kritikos griežtumą traktuoti kaip pagrindą papasakoti įdomiai istorijai. Istorijos turi pradžią, ir toliau aš pereinu prie teorinių pasakojimo apie viešumą ir privatumą ištakų.

Keletas minčių apie viešumą ir privatumą

Ameba neturi nei ribų, nei sugebėjimo ar poreikio jas nubrėžti. Apie amebą, kuri lėtai plaukioja savo skystame pasaulyje pamiršusi klausimus „kaip" ir „kodėl", negalima pasakyti, kad ji gyvena skirtingose viešoje ir privačioje sferose. Milžiniški banginių šeimos gyvūnai – sudėtingos ir nuostabios socialios būtybės – klajoja po pasaulio jūras, apsibrėžia teritorijas ir daro daugybę dalykų, nuo kurių priklauso jų išlikimas ir kurie liudija jų socialumą. Banginiai turi socialines sistemas, apimančias poravimąsi, jauniklių žindymą, maitinimą bei globą ir bendrą saugojimąsi nuo priešų. Banginiai bendrauja vienas su kitu kruopščiai sudarytomis plekštelėjimų, švilptelėjimų ir sudėtingų garsų serijomis, dažnai per tolimą ir stulbinantį atstumą. Jie gali pasiųsti šias žinutes, kad tiksliai nurodytų maisto ar savo pačių buvimo vietą, įspėtų apie gresiantį pavojų, praneštų gimus jauniklį, liūdėtų, nurodytų kaimenės judėjimą ir, kiek mes, sausumos žinduoliai, žinome, kad tiesiog paplepėtų. Būtų keista, jeigu žinodami juos supančios aplinkos – vandens – prigimtį, jų biologijos nulemtus apribojimus bei galimybes ir jų

[4] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, p. 223*. Pasak Wittgensteino, žmonės, su kuriais mes žaidžiame tą patį kalbos žaidimą, yra mums palyginti perregimi, tačiau jame nedalyvaujantieji yra neįžvelgiami – tai žmonės, kuriuos mes arba sunkiai perprantame, arba visai jų nesuprantame. Wittgensteinas siekė krištolinio aiškumo, kuris lemtų visų filosofinių problemų išnykimą. (*Philosophical Investigations*, p. 51e, par. 133.) Tačiau toks aiškumas visuomet pasirodo esąs iliuzinis.

* Cituojamų veikalų, išleistų lietuvių k., bibliografiją žr. p. 396–397. – *Vert.*

nuostabius, tačiau ribotus bendravimo sugebėjimus tvirtintume, kad banginiai turi viešąją ir privačiąją sferas, kuriose vyksta aiškiai skiriama viešo pobūdžio ir privataus pobūdžio veikla. Banginiai panašūs į mus daugeliu atžvilgių; jie susiporuoja visam gyvenimui (*tai* darosi vis mažiau panašu į mus), jie yra ištikimi savo partneriams, turi tvirtas šeimos sistemas ir jaučia poreikį bendrauti su saviškiais. Tačiau vargu ar juos galima pavadinti „dvilypėmis būtybėmis", gyvūnais, turinčiais aiškiai atskirtas socialines sritis, skirtas įvairiai veiklai, kuriose mes vaidiname daugelį skirtingų vaidmenų.

Pasidomėkime mūsų artimiausiais giminaičiais evoliucijos procese – aukštesniaisiais primatais. Jeigu stebėtume juos ne nenatūralioje ir dažnai nežmoniškoje (arba neprimatiškoje) laboratorijos aplinkoje, pastebėtume, kad jie turi sudėtingą, nusistovėjusią socialinę sanklodą, susidedančią iš šeimyninių ar giminінių grupių sambūrio, kuriam vadovauja dominuojantis patinas, šiurkštų darbo pasidalijimą, pagrįstą biologiniais ir išlikimo poreikiais, praktiškai pažįsta savo teritoriją ir jaučia nesuvaldomą poreikį tyrinėti savo aplinką. Tačiau niekada nebuvo pastebėta, kad vyktų šimpanzių socialinės grupės lyderių politinis pasitarimas, kad jos balsuotų, kas turėtų tapti naujuoju dominuojančiu patinu arba ar įsibrovėlis turėtų būti priimtas į grupę, ar išvytas, ar užpultas[5]. Dominavimas nustatomas per šimtmečius nepakitusiu būdu: jaunesnis varžovas agresyviai elgiasi, kad išprovokuotų ir išerzintų grupėje dominuojantį patiną, kuris turi priimti iššūkį ritualizuota kova su aiškiais pergalės ir pralaimėjimo ženklais. Šimpanzių motinos ir jauniklio tarpusavio ryšio negalima pavadinti nei privačiu, nei sąmoningu, nors jis tikriausiai prasmingas, jeigu mūsų prasmės supratimas apima tvirtai įsigalėjusius ir giliai jaučiamus prieraišumo ir atsidavimo saitus. Pats nėštumas yra veiklos, kurią sukelia griežtai cikliška nevalinga hormonų gamyba, rujos ciklas, re-

[5] Jeigu, šiurkščiai kalbant, politiką mes laikome prievarta arba jėga, pasitelkiama tam, kad viena grupė galėtų valdyti kitą, tai kažkas labai panašaus į politiką iš tiesų vyksta, kaip parodo puiki Jane Goodall knyga *Žmogaus šešėlyje (In the Shadow of Man)*. Tačiau aš atmetu tokį politikos apibrėžimą.

zultatas, o motinos ir jauniklio ryšiai atsiranda dėl tam tikrų endokrininių procesų, kurie yra juos motyvuojantis pagrindas. Šimpanzių patelė neturi nepaprastai padidėjusių tarpinių ir galinių smegenų refleksinių galių, suteikiančių žmonėms galimybę įvairiai reaguoti į neuroendokrininį poveikį. Šimpanzės sugeba naudotis įrankiais, tačiau tik *ad hoc*, ir nėra jokios technologijos perduoti vis sudėtingėjančioms metodologijoms iš kartos į kartą. Nerandame ir teisės, religijos, meno, kalbos – tos sluoksniuotos ir sudėtingos struktūros, kurią paprastai vadiname kultūra.

Kad būtų pradėtos skirti viešoji ir privačioji sritys, turi būti bent jau bendra kalba, tradicija ir pakankamai išmanantys žmonės, kurie orientuotųsi pasaulyje vadovaudamiesi mąstymo kategorijoms, įgalinančioms lyginti, priešpriešinti ir nustatyti daiktų tarpusavio santykius. Kad žmonės yra vienintelės būtybės, kurios ne tik vartoja, bet ir kuria bei atnaujina kalbą, kurios realizuodamos savo valią aktyviai kuria politinę visuomenę, kurios daugeliu formalių ir neformalių būdų perduoda tradiciją ir bendrai tvarko savo socialinį gyvenimą kaip šeimos nariai, giminaičiai, kaimynai, kolegos, piliečiai ar priešai, – tai tik mano pasakojimo pradžia. Svarbesnė aplinkybė aptariant pamatines sąvokas (ir aš čia pabrėžčiau *pamatinį* aspektą) yra tai, kad žmonės yra gėdingos ir kaltos būtybės. T.y. tam tikri veiksmai ar mintis apie juos sukelia ypatingos rūšies emocijas. Su mūsų kūnu, jo funkcijomis, aistromis ir troškimais susijusi gėda ar jos išgyvenimas reikalauja regimybės ir simbolinių formų, mandagumo šydų, paslepiančių kai kuriuos mūsų veiksmus ir ypatumus, nors mes paprastai drąsiai parodome ir atskleidžiame kitus savo bruožus, dienos šviesoje, visiems matant dalyvaudami viešoje veikloje[6].

Įspūdinga daugybė mąstytojų, kuriuos aš aptarsiu kaip Vakarų politinės tradicijos atstovus, pripažino ir išskleidė *tam tikrą*

[6] Freudo samprotavimai apie gėdos atsiradimą nepaprastai įdomūs. Aš pasiskolinau ir išplėtojau kai kurias jo mintis. Žr.: *Civilization and Its Discontents, Standard Edition*, vol. 21, p. 99–100. Plg. Hannah Arendt „gėdingumo" traktavimą knygoje *Žmogaus padėtis (The Human Condition).*

viešumo ir privatumo kaip konceptualinių kategorijų ir kaip privačiųjų ir viešųjų imperatyvų, reikalaujančių tiek atskleisti, tiek paslėpti, perskyros formą. Kaip konceptualinės kategorijos, viešumas ir privatumas reguliavo ir formavo įvairią veiklą, tikslus, žmonių socialinio gyvenimo aspektus ir mąstymą apie šį gyvenimą. Kaip giliai jaučiami imperatyvai, šios rezonuojančios sąvokos tapo žmonių labiausiai puoselėjamų svajonių ir beprotiškiausių planų, jų aistrų ir prietarų, poreikių ir interesų, jų baimių ir dvilypumo, drąsos ir vertybių saugykla. Didžių ar reprezentatyvių mąstytojų tekstai yra įdomūs ir tuo, kas jiems atrodo vertinga ar reikalinga, ar išmintinga, ir tuo, ką jie siekia nustumti į šalį ar pašalinti iš akiračio. Nors tik keletas iš tų mąstytojų, kuriuos aš analizuosiu, jautėsi priversti paaiškinti arba samprotauti apie tai, kas pirmiausia lėmė viešumo ir privatumo atribojimą, kiekvienas atrodo privaląs pagrįsti ir paaiškinti jo epochoje egzistuojančią ir esamas socialines formas palaikančią perskyrą – arba tam, kad ją apgintų, arba kaip jo paties alternatyvoms priešingą modelį.

Kol kas esmė yra tokia: dėl žmonių sugebėjimo kurti socialinę organizaciją bei diegti naujoves ir jų gebėjimo suvokti bei patirti konkuruojančias vertybes ir tikslus tam tikru evoliucijos istorijos momentu atsirado diferenciacija tarp viešosios veiklos ir tokios, kurioje dalyvavo vienas asmuo ar keli asmenys ir kuri nebuvo atliekama viešumoje. Socialinis bendrabūvis atsirado daug amžių anksčiau – iš tiesų mes dabar žinome, kad daugiau kaip trimis milijonais metų anksčiau, – negu buvo sukurta stabili politikos kalba V a. pr. Kr. Ikipolitinis socialinis gyvenimas buvo struktūriškai apibrėžtas, ritualizuotas šeimyninis gyvenimas. Mūsų protėviai prehominidai ir hominidai buvo giminių, ordų, klanų ir genčių nariai. Jie turėjo socialinę organizaciją, nors neturėjo politika vadinamos veiklos. Grupes vienijo biologiniai, seksualiniai ir ekonominiai poreikiai, siejo bendri prisiminimai, perduodami sakytinės tradicijos. Šeimos žmogus ir socialinis žmogus yra ankstesni už politinį žmogų, Aristotelio *zoon politikon*, ir biologinės evoliucijos, ir istorinio laiko požiūriu. Jeigu socialinių formų užuomazgose nebuvo jokio viešojo gyvenimo kaip politinio gyvenimo, tai ar būta privataus? Primityvūs slėpimosi metodai patys savaime nesudaro privačios

sferos, tačiau jie gali būti traktuojami kaip privatus imperatyvas arba, dar geriau, kaip socialinis imperatyvas, jaučiamas kaip privati reikmė. Tačiau jokia privati sfera kaip konceptualiai atribotas ir socialiai determinuotas platesnio socialinio gyvenimo aspektas negali egzistuoti be tam tikro viešojo gyvenimo kaip priešybės. Jeigu į naudojančių įrankius, medžiojančių ir maistą rankiojančių hominidų – biosocialinių būtybių – klajojančių ordų gyvenimą žvelgsime per viešumo ir privatumo prizmę, tai bus anachronizmas, iškreipiantis jų pasaulį ir užtemdantis mūsiškį.

Savo teoriniuose samprotavimuose pamatinių viešumo ir privatumo sąvokų ištakas aš sieju su pirmykšte žmonių socialine aplinka. Tačiau šių skirtybių nederėtų laikyti politinėmis įprasta prasme, nes politika reikalavo papildomos diferenciacijos. Kai tik žmogus atskyrė save nuo kitų gamtinio ir fizinio pasaulio objektų ir pradėjo manyti pats lemiąs savo likimą, radosi žmogiškasis imperatyvas konceptualiau ir sąmoningiau tvarkyti socialinį gyvenimą. Konceptualus socialinio gyvenimo organizavimas visuomet reikalauja lyginamųjų ir priešybes nusakančių terminų. Primityvūs lyginamieji terminai, tokie kaip didelis ir mažas, tamsus ir šviesus, suteikia lingvistinį pamatą kitoms, abstraktesnėms ir sudėtingesnėms, diferenciacijoms. Šią kovą už konceptualinį nuoseklumą iš naujo pradeda kiekvienas vaikas, kuris (arba kuri) privalo pats mąstydamas ir stebėdamas savarankiškai atrasti teisingas kategorijas[7].

Žmonės turi padalyti savo gyvenimą pagal vieną ar daugiau iš galimų viešumo ir privatumo variantų, kurių yra stulbinamai daug, ir jie tai daro. Šie skirstymai yra reikšmingi moterims ir politikai. Kai kas, siekdamas pakeisti moterų padėtį, šiuos istoriškai atsiradusius skirstymus traktuoja kaip įrodymą, kad mums buvo primestas savavališkas, kultūriškai reliatyvus artefaktas, egzistuojantis tik susitarimo lygmenyje, be kurio galima apsieiti, jei tik esame pakankamai protingi ir drąsūs. Kiti, kurių tikslai galbūt yra panašūs, viešumo ir privatumo sąvokas laiko

[7] Žr.: Sigmund Freud, „On the Sexual Enlightenment of Children", *Standard Edition*, vol. 9, p. 134–135. Freudas aiškina, ką jis laiko vaiko potraukiu pažinti.

sudėtingomis, kartu ir natūraliomis, ir sutartinėmis, galiausiai susijusiomis su būtinumu. Jie įrodinėja, kad viešumo ir privatumo sąvokos yra paties socialinio gyvenimo būtina sąlyga ir esminis bruožas. Nesvarbu, kokio požiūrio galiausiai laikomasi šiuo daug ginčų keliančiu klausimu, viešumo ir privatumo sąvokos yra vienas iš aiškios politinės teorijos pagrindų Vakarų tradicijoje. Aš glaustai aptarsiu šių imperatyvų užuomazgas graikų gyvenime ir mąstyme, susiformavusias viešumo ir privatumo perskyros pagrindu.

Graikai ir politikos gimimas

Ikifilosofinis, bet vis sudėtingėjantis žodynas atsirado Homero periodu; vėliau, ikihelenistinėje ir helenizmo epochose, keičiantis socialinėms realijoms ir tarsi įžvelgiant būsimas reikmes žodynas kito. Buvo įtvirtinta gamtos *(physis)* ir kultūros *(nomos)* perskyra, bent jau išsimokslinusiose, privilegijuotose klasėse. Atskyrus pamatines gamtos ir kultūros sąvokas, tapo įmanoma, pageidautina arba būtina sudėtingesnė diferenciacija kultūros srityje[8]. Turėkime galvoje, kad valdžios, lytiškumo, Dievo, mirties, vyriškumo ir moteriškumo idėjos buvo viena su kita susijusios, jomis rėmėsi graikų gyvenimo intersubjektyvi terpė ir struktūra. Graikams būdingo kultūros reiškinių skirstymo ir klasifikavimo rezultatas buvo *polis,* organizuotos valstybės – *oikos,* arba privataus namų ūkio, priešybės – sąvoka ir jos įgyvendinimas.

Nors graikų viešuosius ir privačiuosius imperatyvus aš išsamiai aptarsiu kalbėdama apie Platoną ir Aristotelį pirmame skyriuje, dabar svarbu nurodyti mūsų gaires kai kuriais klausimais. Pirma, santykiai ir veikla, gyvavę polio viduje ir sudarę jo *raison d'être,* buvo apibrėžiami kaip egzistuojantys anapus gamtos ir būtinumo sričių[9]. Antra, laisva polio erdvė, nors ir nepri-

[8] Aiškiausiai šios problemos traktuojamos Sheldono Wolino knygoje *Politika ir vizija (Politics and Vision).* Alasdairas MacIntyre'as *Trumpoje etikos istorijoje (A Short History of Ethics)* politinio žodyno atsiradimą aptaria kalbėdamas apie moralinio diskurso terminus.

[9] Įdomu tai, kad Aristotelis, stengdamasis padaryti polį tam tikra prasme „natūraliu" esiniu, turėjo nutrinti šią nusistovėjusią perskyrą.

klausoma nuo būtinumo, buvo *būtinu* ryšiu susijusi su veikla, vykdoma privačioje srityje, kurią graikai laikė nelaisvės sfera. Namų ūkio sfera buvo ir gamybos, ir reprodukcijos sfera. Viešasis politikos pasaulis ir laisvieji piliečiai konceptualiai ir struktūriškai parazitavo būtinumo pasaulyje, srityje, kurią sistemingai žemino ir niekino galingi vieši balsai, Platono ir Aristotelio – taip pat.

Skirstyti socialinį pasaulį į viešąjį politikos pasaulį ir privatųjį šeimyninių bei ekonominių santykių pasaulį pasidarė galima iš dalies dėl to, kad buvo perimtas žodynas, kuris įgalino vartoti lyginimo ir priešinimo terminus, atriboti tai, kas buvo atvira ir atskleista, ir tai, kas buvo paslėpta ir nutylima, tai, kas buvo laisva, ir tai, kas buvo determinuota ir nelaisva. Dalykai, kurie graikų visuomenėje buvo paslėpti ir privatūs, liko stulbinamai įslaptinti ir vėlesnėse graikų visuomenės *traktuotėse*, – jas pateikę politiniai mąstytojai perkėlė į vėlesnes epochas ne tik pačias kategorijas „viešumas" ir „privatumas", bet ir didelę dalį šių kategorijų pirminio turinio, taip pridengdami graikų mizoginiją, imperializmą ir vergų išnaudojimą tais pačiais ideologiniais iškraipymais, kuriuos savanaudiškai išplėtojo graikai[10]. Tai yra graikų įnašo į viešumo ir privatumo istoriją tamsioji pusė.

Iškiliausias pasiekimas, neišvengiamai susijęs su viešumo ir privatumo perskyra, yra politikos kaip veiklos formos, veiksmų, kuriuos pasaulyje ir pasaulio atžvilgiu atlieka veiklūs individai, o ne būtybės, per kurias ar kurioms dalykai tiesiog atsitinka, samprata. Ikihominidas, „gamtinis žmogus", kuris laikė save lygiu kitiems objektams, nesuvokė savęs kaip objektų pasaulyje priežastingai veikiančios būtybės. Kol pasaulis buvo toks,

[10] Pavyzdžiui, vienas svarbus graikų, ypač atėniečių, gyvenimo bruožas, nutylėtas daugelio vėlesniųjų istorikų ir politinių mąstytojų, yra graikų homoseksualumo ir mizoginijos ryšys ir jų sąsaja su dominavimo ir pavaldumo vaizdiniais. Neseniai istorikas K. J. Doveris nutraukė tylą ir prabilo apie šią problemą knygoje *Graikų homoseksualumas (Greek Homosexuality)*. Jis dokumentiškai patvirtina, kad bjaurėjimasis moterimis ir moterų seksualumu graikų gyvenime buvo toks gajus, jog vyras, sulaužęs tam tikras „teisingo eroto „taisykles", išskiria save iš piliečių vyrų gretų ir priskiria prie moterų bei svetimšalių". Nuolankus vyras „supanašėdamas su moterimi lytiniame akte ... atsisako savo kaip vyro piliečio vaidmens" (p. 103).

kad jame nebuvo įmanomas joks veiklos imperatyvas, žmonės pasidavė fatalizmui ir pasaulį matė per maginio mąstymo, įsivaizdavusio, kad įnoringas jėgas geriausiu atveju galima palenkti į savo pusę arba apgauti, prizmę. Palyginti nesudėtingų, daugiausia šnekamųjų, o ne rašomųjų kalbų lingvistiniai ištekliai dažnai nesuteikia galimybės daryti tam tikras perskyras, išvadas ir nustatyti priežastinius santykius. Tarp kalbų sistemų, kurios numato veiklos imperatyvą, ir tų, kurios jo nenumato, yra kokybinis skirtumas.

Kai susiformavo įsitikinimas, kad žmonės iš tiesų kontroliuoja dalį savo gyvenimo, kartu pradėta iš naujo svarstyti, ką reiškia priklausyti žmonių kategorijai (arba šios kategorijos vyriškajam potipiui). Buvo būtina tiksliau apibrėžti pasikeitusią žmogiškąją tikrovę ir žmogaus galimybes. Žmogus įgijo dalinę autonomiją, ištrūko iš „gamtinio" determinizmo varžtų, – vadinasi, nuo šiol individas galėjo būti laikomas vertu pagyrimo arba kaltinamas. Pasaulyje, kuriame žmogus tik tiek atsakingas už savo poelgius ir darbus, kiek per uolas banguojantis vanduo yra atsakingas už tai kad teliūskuoja ir tyška purslais, nei pagyrimas, nei apkaltinimas neturi prasmės. Subjektas kaip tas, kurį galima pagirti arba apkaltinti, apima būtybės, kuri, savitais būdais siekdama tam tikrų tikslų, būtinai reflektyviai mąsto apie save, kitus ir savo pasaulį, vaizdinį. Protas dramatiškai sudėtingėjo, kai vis daugiau pasaulio objektų tapo dalijami pagal vieną ar kitą kriterijų. Tačiau čia atsitiko keistas dalykas: ne viskas, ką žmonės galvojo, galėjo arba (jie taip nusprendė) turėjo būti pasakyta viešai. Kalbėjimas ir mintis nesutapo. Kaip slapta buvo atliekami įvairūs žmonių socialiniai ir seksualiniai veiksmai, taip iš tiesų būdavo išsakoma tik dalis minčių.

Privati tyla, vieši balsai

Žmogaus viešas kalbėjimas reiškėsi polyje – viešoje srityje *par excellence*. Jo privatus, nors ir socialinis, kalbėjimas plėtojosi namų ūkyje, tačiau tas kalbėjimas, susijęs su būtinumo vaizdiniais, neturėjo visuomeninės reikšmės. (Be to, Platonas numato filosofinį kalbėjimą tam tikro privačių vyriškųjų socialinių santykių komplekso rėmuose, kaip aiškinama toliau, pirmame sky-

riuje.) Taip formavosi iš dalies autonomiškų, tačiau tarpusavyje susijusių žmonių kalbėjimo sričių lygmenys – iš tiesų tai nulėmė juos. Klausimas, ką pritinka pasakyti, išreikšti žodžiais priklausomai nuo konteksto – kur žmogus yra, su kuo ir kodėl, iškilo ne tiek kaip etiketo taisyklė (etiketas ima viršų tada, kai socialinių formų briaunos pradeda nusitrinti), bet kaip viešasis – politinis, socialinis, individualus, net religinis ar mitų kūrimo imperatyvas, kuriam nusižengia tik dievai, kvailiai, bepročiai, labai drąsūs, labai seni arba labai jauni.

Kalbėjimui taip pat buvo būdingi viešumo ir privatumo aspektai. Kai kurios žmonių kategorijos – graikų visuomenėje svarbiausios iš jų buvo vergai ir moterys – privalėjo apsiriboti privačiomis kalbėjimo sritimis. Iš tiesų viešas, politinis kalbėjimas buvo išimtinai laisvų vyriškosios lyties piliečių monopolis. Nei moterys, nei vergai nebuvo visuomeninės būtybės. Jie nieko nekalbėdavo apie viešąsias to meto problemas. Jų kalbėjimas buvo atskirtas nuo to, kas svarbiausia: jis pasklisdavo, kurį laiką aidėdavo ir išnykdavo iš oficialiosios atminties, ir nebūdavo kam jį užfiksuoti ar įkūnyti viešomis formomis[11].

Kyla klausimas, ar tie, kurie neturėjo teisės į viešą vaidmenį ir balsą, iš viso buvo žmonės tikra to žodžio prasme? Atsakymas į šį klausimą priklausys nuo to, kas laikoma mūsų žmogiškumo pamatu ir apibrėžiama kaip mus sužmoginanti galimybė viešai išsakyti savo mintis. Atsakymas priklausys ir nuo to, kaip traktuojamas tylėjimas: ar manoma, kad tylieji neturėjo ką pasakyti dėl savo ribotos prigimties ir vaidmens, ar tikima, kad jie būtų galėję daug ką pasakyti apie žmogaus gyvenimo prasmę, tačiau jų mintys ir apmąstymai buvo atskirti nuo viešojo kalbėjimo. Tie jėga nutildytieji – atvirai arba paslapčia – nėra žmonės, neturintys ką pasakyti; tai žmonės, neturintys viešo balso ir erdvės, kurioje galėtų tai pasakyti.

[11] Man nedaro įspūdžio kalbos apie įtakingas moteris, savo privačia veikla dariusias poveikį viešajame gyvenime dalyvaujantiems vyrams, – kalbant apie Atėnų visuomenę tai dažnai pareiškiama apie *heterą*, aukšto rango kurtizanę ar prostitutę. Nors toks privatus kalbėjimas, perimtas vyro ir paviešintas, galėjo daryti netiesioginę viešą įtaką, tai tebuvo privatus kalbėjimas. Jeigu tokios „vyrų užnugaryje įsitaisiusios moterys“ būtų pamėginusios išeiti į viešumą ir kalbėti savo pačių balsais, iš jų būtų atvirai pasityčiota, jos būtų išjuoktos ir pasmerktos.

Žinoma, metų metai primesto neveiklumo ir viešo tylėjimo užslopina gimstančias mintis ir užgniaužia beištariamus žodžius, ir šitaip suvaržyti individai pasineria į apmąstymus tokių būtybių, kurioms jie pirmiausia buvo priskirti. Bet ne tai mums čia rūpi. Kalbama apie tylėjimą ir žmones ir apie viešumo bei privatumo prigimtį. Šių samprotavimų potekstė yra pati prasmingo kalbėjimo prigimtis. Šie klausimai turi fundamentalią reikšmę tam, ką mes turime galvoje, kai kalbame apie individą ar žmogaus orumą, ar moralinį tikslą. Nuo to priklauso, kaip mes skiriame veiklą, kuri yra esminė ir būtina pačiam mūsų žmogiškumui, tokią veiklą, kuri, nors ir labai pageidautina, yra ne tokia esminga, ir tokią, kuri yra tiesiog tinkama.

Kadangi moterys per didžiąją dalį Vakarų istorijos buvo nutildytoji gyventojų dalis viešojo kalbėjimo srityje, jų pažiūros šiais klausimais ir jų vaidmuo humanizacijos procese buvo laikomi savaime suprantamais arba mažiau reikšmingais ir garbingais, palyginti su vyrų viešąją, politine veikla. Moterys buvo nutildytos iš dalies dėl to, kad tai, kas jas apibūdina ir su kuo jos neišvengiamai yra susijusios – seksualumas, gimstamumas, žmogaus kūnas (nešvarumo ir tabu vaizdiniai, priklausomybės, bejėgiškumo, pažeidžiamumo samprata), – buvo išmesta iš politinės kalbos. Kodėl? Todėl, kad politika iš dalies yra rafinuota gynyba nuo privatumo traukos, nuo šeimyninių pagundų, nuo moteriškosios galios keliamų jaudulių[12]. Taigi reikia kelti klausimą, nuo ko politika padėjo apsiginti, o ne kam ji reikalinga. Šį klausimą geriausia analizuoti per viešumo ir privatumo prizmę. Pasitelkusi viešumą ir privatumą kaip konceptualinius kriterijus, aš pirmiausia išanalizuosiu mąstytojų, kurių pažiūros padėjo apibrėžti, kas yra politika, o netiesiogiai – kas nėra politika ir ką mes manome apie viena ir kita, įtaigius, viešus pasisakymus.

[12] Žodžiai „gynyba" ar „ginti nuo" neturi būti siejami su neurotiku ir dėl to traktuojami redukcionistiniu požiūriu. Psichoanalizėje nesiliauja ginčai dėl gynybos mechanizmų veikimo srities, prigimties ir realios dinamikos. Mano čia vartojamas žodis „gynyba" reiškia kompleksą idėjų, nuo kurių reikia apsiginti norint įveikti jaučiamą grėsmę ir pavojus. Kuriuo momentu tokia gynyba iš konstruktyvaus būdo įveikti vidinę ir išorinę realybę tampa destruktyviu tikrovės falsifikavimu ir iškraipymu, tai visuomet bus teorinių ginčų ir moralinio sprendimo objektas.

Pirma dalis

VIEŠUMO IR PRIVATUMO VAIZDINIAI VAKARŲ POLITINĖSE TEORIJOSE

Mes žinome,
kad mirusieji yra galingi valdovai...

Freud

Pirmas skyrius

ATRASTOJI IR IŠGARBINTOJI POLITIKA: PLATONAS IR ARISTOTELIO REIKŠMĖ

... kalbame ne apie bet ką, o apie tai, kaip reikia gyventi.

Platonas

Aptarus pagrindinius gyvenimo būdus matyti, kad subtilesni ir veiklūs žmonės laimę tapatina su garbe, nes tai, šiurkščiai kalbant, yra politinio gyvenimo tikslas.

Aristotelis

Įžanga baigėsi žaisminga ir provokuojančia gaida – prielaida, kad politika, apimanti normatyvinius kolektyvinio gyvenimo idealus nuo Platono laikų iki mūsų dienų, niekada neegzistuoja tiesiog ar išimtinai *dėl* ko nors, bet yra sudėtinga gynyba nuo kitko. Jeigu skaitytojas norėtų prikibti prie šio teiginio arba virpėdamas lauktų kabinetinės Aristotelio ar Machiavelli'o psichoanalizės, prašyčiau jį nusiraminti. Nors aš ir neguldysiu mąstytojų ant psichoanalitiko kušetės, tačiau visus juos iš eilės dėsiu ant stalo ir kritiškai išanalizuosiu. Kritika yra interpretavimo pagrindas, leidžiantis sudėti į krūvą tarsi dėlionės dalis tai, ką žmogus garbina ir ką smerkia, ko jis trokšta ir ko bijo, kuo žavisi ir kuo bjaurisi, į ką žvelgia ir nuo ko nusigręžia, kokių balsų jis klausosi ir kokius nutildo. Šis procesas yra ypač įtikinamas tada, kai atrodo, jog mąstytojas sujaukia ar supainioja savo poziciją arba įsivelia į lėkštus ir nederamus ginčus, kad ją apgintų. Tai yra ženklas, kad jis ginasi nuo kokios nors idėjos, baimės ar troškimo, kuriuos laiko nesuderinamais arba su savo požiūriu į save, savo visuomenės vizijomis, arba su savo pasaulio samprata[1].

[1] Žr., pavyzdžiui, Eli'o Sagano samprotavimus apie Tukididą knygoje: *The Lust to Annihilate: A Psychoanalytic Study of Violence in Ancient Greek Culture*, p. 166–194.

Dieviškasis Platonas, nuleistas ant žemės

Kadangi Platono idėjos buvo nuodugniau analizuojamos, aiškinamos, kritikuojamos ir garbinamos nei kurio nors kito Vakarų politinei tradicijai priklausančio mąstytojo, ne vienas stebisi, ar dabar pavėluotai dar galima pasakyti ką nors naujo ir įdomaus. Tačiau įžengus į Platono pasaulį ir įsitikinus, kad jis gali būti ir nepaprastai įžvalgus, ir erzinantis, ir kilnus, ir gąsdinantis, abejonės išsisklaido. Tarp šiuolaikinių feministinės pakraipos mąstytojų yra tokių, kurie visą žmonių gyvenimą norėtų įsprausti į vieną visa aprėpiančią rubriką (šiuos klausimus aš išsamiai nagrinėsiu 5-ame skyriuje). Šie feministinių pažiūrų autoriai necituoja Platono kaip jų apmąstymų įkvėpimo šaltinio, tačiau pagrindinė mintis, apimanti patvariausią ir įžvalgiausią politikos kaip visuotinės estetinės tvarkos apibūdinimą, yra jo. Aš atskleisiu šios tvarkos prigimtį, kaip ją piešia Platonas, žvelgdama į ją per viešumo ir privatumo prizmę. Tai leidžia geriau išryškinti tam tikrus Platono minties aspektus, negu būtų įmanoma taikant kokią nors alternatyvią schemą. Kas nors gali paklausti: kokie neišvengiami tikslai ir siekiai, vieši ar privatūs, suteikia gyvybingumą jo tekstams? Ar viešumas ir privatumas esmingai susiję su jam rūpimais dalykais? Kokia yra viešo kalbėjimo ir privataus kalbėjimo prigimtis? Prieš imantis šių ir su jais susijusių klausimų būtina glaustai aptarti Platono metodą – pirmiausia dėl tų skaitytojų, kurie galbūt nėra susipažinę su jo teorinio diskurso kategorijomis, ir, antra, kadangi filosofinės bei politinės kategorijos ir imperatyvai Platono veikaluose yra taip glaudžiai susipynę, kad jų negalima nagrinėti skyrium.

Kaip ir kodėl Platonas dalijo tikrovę? *Politike* jis tikina, kad „reikia dalyti tik tada, kai rūšinės formos iš tikrųjų skiriasi", tačiau teigia, kad daugelis matomo ir nematomo gyvojo pasaulio padalijimų yra nerūpestingai atlikti ir klaidingi[2]. Platonas tvirtina, kad tik remiantis jo kategorijomis galima pasiekti arba suvokti aukščiausiąją tikrovę, anapus istorijos ir laiko esantį neregimų Formų, *eidē*, pasaulį, kurį gali paaiškinti tik išminčius.

[2] Plato, *Stateman*, ed. Martin Ostwald, trans. J. B. Skemp, p. 11.

Jis pažymi: „... kai kas nors pasitelkęs dialektiką, *be jokių pojūčių, vien tik protu* stengiasi pasiekti kiekvieno daikto esmę ir nesustoja tol, kol grynuoju protu nepagauna gėrio esmės, galų gale jis atsiduria prie pačios protu suvokiamos srities ribos, kaip anas pasiekia regimosios srities ribą" (išskirta mano)[3]. Platono sistemoje aukščiausiasis pažinimas yra abstraktaus filosofinio pažinimo forma, iš esmės neprieinama didžiajai žmonijos daliai. Kitus pažinimo būdus jis atmeta kaip kvailus, netinkamus, supaprastinančius ar net pavojingus (prie šito aš dar grįšiu), ypač jeigu šios alternatyvos kyla iš emocijų ar aistrų, o ne iš „paties grynojo proto"[4].

Platono požiūriu, tik sielai *(logistikon),* vietai, kurioje (jo įsitikinimu) glūdi žmogaus sugebėjimas kalbėti, būdingas aiškus tapatumas. Norint pasiekti *eidē,* tas amžinos, nekintamos Tiesos Formas, reikalinga tam tikra abstrakčios dialektikos rūšis. Žmogus pradeda nuo reiškinių srities, nuo *doxa,* kasdienio nesistemingo pažinimo; šią sritį reikia peržengti, ir naujokas pereina prie *orthe-doxa,* konkretaus praktinio sistemingo pažinimo, o per jį po ilgo, atkaklaus protinio ir fizinio lavinimosi pagaliau pasiekia *epistēmē,* tikrąjį Formų pažinimą[5]. Idealioje valstybėje, kurią Platonas kuria „žodžiais", tiems, kurie įgyja aukščiausiąjį pažinimą, suteikiama didžiulė valdžia[6].

Nepažįstantis Platono pasaulio gali stebėtis, kodėl Platonas norėjo peržengti kasdienę tikrovę ir leisti laiką išgrynintoje ekstralingvistinės Tiesos sferoje. Mes žinome, kad Platonas nekentė tuometinės politikos ir keletą kartų nesėkmingai bandė sukurti

---

[3] Platonas, *Valstybė,* kn. 7, 530c–532d.

[4] Platonas galėjo būti vienas iš tų, kuriuos turėjo galvoje Freudas sakydamas, kad filosofija dažnai „metodo atžvilgiu nueina klaidingu keliu pervertindama mūsų loginių operacijų pažintinę vertę". Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis, Standard Edition,* vol. 22, p. 160–161. Plg.: Mary Midgley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature,* p. 44. Ji rašo: „Jausmo baimė ir panieka jam yra iracionalus prietaras, glūdintis europietiškojo racionalizmo struktūroje".

[5] Plg.: Bennett Simon, „Models of Mind and Mental Illness in Ancient Greece: I. The Platonic Model", *Journal of the History of the Behavioral Sciences,* p. 398–404.

[6] Jamesas Glassas pažymi, kad Platonas „demistifikuoja, tačiau demistifikuodamas savo filosofiniais argumentais mistifikuoja kai kurias paskatas valdyti". (Iš asmeninio bendravimo su autoriumi.)

alternatyvią politinę santvarką. Mes taip pat žinome, kad Platonas buvo didžiai pasipiktinęs politine sistema, įvykdžiusia mirties bausmę žmogui, kurį jis gerbė labiau nei ką kitą kaip patį teisingiausią, patį doriausią, – Sokratui. (Demokratinis Atėnų susirinkimas nuteisė Sokratą mirti.) Prislėgtas elgesio su teisingais žmonėmis šioje žemėje, Platonas norėjo sukurti pasaulį, kuriame teisingas žmogus ne tik būtų apsaugotas nuo jį persekiojančių nedorėlių, bet ir tiek jis, tiek kiti į jį panašūs turėtų absoliučią valdžią. Valdžia, kurią suteikia Formų pažinimas, pati save pateisina ir nustato kitų egzistavimo sąlygas. Platonas norėjo visiškai užkirsti kelią diskusijoms ir ginčams, kurie sukelia (jo įsitikinimu, neišvengiamai) socialinį chaosą ir nesantaiką. Jis norėjo tai padaryti vadovaudamasis galutinės Tiesos suteiktu tikrumu ir kategoriškumu. Tik tada, kai Tiesa triumfuoja, žemėje nutyla skirtingų balsų kakofonijos sukeltas gaudesys.

Toliau aš plačiau pakalbėsiu apie priemones, kuriomis Platonas ketina siekti savosios santvarkos ir teisingumo, tačiau pirmiausia peršasi kitas klausimas. Jeigu konstruoti idealią visuomenę Platoną iš dalies skatino tai, kad to meto politika buvo visiškai nuvertinta, kaip iš viso tokioje neteisingoje santvarkoje galėjo atsirasti doras žmogus, pažįstantis Tiesą? Platonas užkerta kelią abejonėms primindamas mums, kad jo aukščiausiasis tikslas pirmiausia yra ne sukurti visuotinę teisingumo sistemą, bet išgelbėti keleto gerų žmonių sielas. Jeigu jis pasieks pastarąjį tikslą, tai tikriausiai bus įgyvendintas ir jo antrinis siekis. Sokratas sako: „... kalbame ne apie bet ką, o apie tai, kaip reikia gyventi"[7].

Platonas manė, kad gera visuomenė sukuria moralinę aplinką, kurioje ugdomi geri žmonės, nors sutiko, kad ši bendra taisyklė gali turėti išimčių. Tačiau kokia visuomenė buvo gera arba galėjo būti žmogaus dorybės modeliu? Norint išanalizuoti šį klausimą Platono atveju, o vėliau Aristotelio, svarbu pažymėti, kad *idion*, arba privatumas, graikų gyvenime buvo daug menkiau vertinamas negu tai, kas buvo vieša arba bendra. Priva-

[7] *Valstybė*, kn. 1, 351a–352d.

tus asmuo, arba *idiōtēs*, buvo žemesnės paskirties, ne tokia gera, ne tokia protinga, ne tokia verta būtybė kaip *politēs*, arba valstybės pilietis, kuris priklausė valstybei ir dalyvavo joje. Jeigu jo viešasis pasaulis išgyvena nuosmukį, žmogus, kuris nori būti teisingas, negali įsmukti į nišą deramai sutvarkytoje visuomenėje kaip koja į seną šlepetę. O namų ūkio privatumas negali puoselėti teisingumo siekio. Taigi vienas ar keli būsimieji teisingi žmonės (pasak Platono, tokių žmonių visuomet bus mažuma) privalo imtis ypatingų asmeninių išminties paieškų kaip individualios sielos terapijos. Vėliau tie nedaugelis, įgiję tikrąjį pažinimą, tampa gydytojais, gydančiais visuomenės viešąsias negalias. Antra vertus, nepaisant viso to, nepaisant nežinojimo, painiavos, savanaudiškų pomėgių pagundų, Eroto paskatų, teisingas žmogus gali „gyventi privatų gyvenimą, nes šis geras gyvenimas ... įmanomas be santvarkos; jis nepriklauso nuo valstybės valdymo, kaip kiti gyvenimo būdai"[8]. Teisingas žmogus gali egzistuoti be teisingos valstybės, bet ne atvirkščiai: teisinga valstybė negali egzistuoti be bent kelių teisingų žmonių.

Pareikšdamas, kad neviešos teisingumo paieškos šiame nuvertintame viešajame pasaulyje galbūt yra aukštesnis gyvenimas, Platonas, atrodo, sugriauna graikiškąją dalykų tvarką. Remiantis jo teiginiu, kad tokiomis sąlygomis pirmenybė teikiama tam tikro pobūdžio privačiam gyvenimui, tikram aukščiausiojo viešo dorumo ir teisingumo šiltnamiui, galima padaryti prielaidą, kad moterys, iš esmės privačios būtybės, bendroje struktūroje nusipelno didesnės pagarbos ir užima aukštesnę padėtį. Deja, Platonui tokia išvada neišplaukia. Platono požiūriu, sukurti ir palaikyti geram žmogui nesant geros valstybės reikalingas ne namų ūkio, arba *oikos*, privatus pasaulis, kuriame moterys, vaikai, vergai ir tarnai be paliovos dalyvauja kasdienėje gamyboje ir reprodukcijoje, užtikrinančioje patį gyvenimą, bet kitokia privati erdvė – jos pavyzdys yra simposijas, tasai visiškai

---

[8] Žr.: Allan Bloom, „Interpretive Essay", in *The Republic of Plato*, trans. Allan Bloom, p. 415. Plg. Susan Moller Okin pateiktą Platono ir Bloomo esė interpretaciją knygoje *Moterys Vakarų politinėse teorijose (Women in Western Political Thought)*. Provokuojantis požiūris į Platoną dėstomas Gunello knygoje *Politinė teorija: tradicija ir interpretacija (Political Theory: Tradition and Interpretation)*.

vyriškas forumas, skirtas filosofiniams pokalbiams, pedagogikai ir socialiniam bendravimui, kuris yra Platono dialogų draminė *mise en scène*. Simposijų veikiantieji asmenys buvo vyresni ir išmintingesni mokytojai – išskirtinis pavyzdys čia yra Sokratas – ir grupė mokinių, paprastai jaunų vaikinų. Šie vyrai įsitraukia į privatų (t.y. ne viešą politine prasme) filosofinį pokalbį, kurio tikslas – pasiekti Tiesą ir įgyti teisingai sutvarkytą sielą.

Platono požiūriu, privatus kalbėjimas namų ūkyje stokoja prozos arba poezijos formos ir todėl yra beprasmis – beformis, chaotiškas, greitai pamirštamas, *doxa* kalbėjimas. Naminis kalbėjimas negali būti herojiškas („pirmiausia", primena mums Sokratas, buvo „tie, kurie atsisakė kalbėjimo")[9], negali dalyvauti tose išminties paieškose, kurios yra privataus filosofinio vyrų kalbėjimo dialoguose tikslas. Platono laikais moterys buvo nušalintos nuo politikos – tai lėmė socialinė santvarka ir istorinė tradicija. Bet joms taip pat nebuvo leidžiama aktyviai dalyvauti tapimo geru žmogumi nesant geros visuomenės procese. Platonas ieškojo alternatyvos tikro žmogaus (tam tikroje politinėje santvarkoje,) „išsiugdžiusio vyriškąjį žmogiškumą ir galinčio dalyvauti svarbiausiose žmogaus, politikos ir karo funkcijose"[10], sampratai. Platono požiūriu, kad taptų geras, žmogus privalo sėkmingai kovoti su Erotu, pavojingiausiu troškimu, ir jį įveikti, laikydamasis griežtos drausmės transformuoti savo impulsus į tyrą ir dvasingą išminties meilę. Visų tų vakarų, kuriuos simposijo dalyviai praleido drauge, vienas iš tikslų buvo ne tik sugerti išmintį ir mokytis iš mokytojo Sokrato, bet ir pažaboti homoerotinius troškimus, kuriuos neišvengiamai sukels jaunuolių buvimas tarp vyresnių vyrų, – tai yra kelio į išmintį dalis. Pasidavimo impulsams klausimu Platonas yra nepalenkiamas. Užuot pasidavęs jiems, žmogus privalo įvaldyti pagundų kupiną situaciją ir atsikratyti „nereikalingų" malonumų, nes jie žlugdo ir kenkia Tiesos paieškoms. Žmogus turi tapti savo veiksmų, kai budi, ir sapnų, kai miega, šeimininku, kad apsigintų nuo tų žemų troškimų, „kurie sukyla miegant, kai sielos protingasis,

---

[9] *Valstybė*, kn. 2, 366a–367a.

[10] *The Republic*, Bloom ed., p. 441 (1-os knygos paaiškinimai).

romusis ir valdantysis pradas miega, o gyvuliškasis ir laukinis pradas, prisisotinęs valgio ir gėrimo, šokinėja ir, nustūmęs į šalį miegą, ieško laisvės ir nori patenkinti savo troškimus. Tu žinai, kad tada jis gali išdrįsti viską, nes būna atsikratęs bet kokios gėdos ir proto. Kaip manoma, jis nesibijo santykiauti su motina ar su bet kuriuo iš žmonių, dievų arba gyvulių."[11]

Žmonių sapnai Platono nestebina, nes jie dar kartą paliudija, kad žmogaus prigimtis apskritai yra silpna, blaškoma instinktyvių potraukių ir troškimų. Viena žmonių rūšis, demokratinis žmogus, Platonui atrodė ypač atstumiantis. Platono požiūriu, tai būtybė, pasiduodanti įgeidžiams aistrų, kurių drausmė ir auklėjimas jos neišmokė valdyti. Dėl hormonų antplūdžio jis atsižadės pilietinės atsakomybės ir dėl savanaudiškų siekių sugadins valstybę. Jeigu jam pasiseks, senstant šios aistros galbūt aprims. Tačiau iki to laiko jis jau bus sužlugdęs visą reikalą ir sugriovęs ar sumenkinęs viską, ką Platonas brangino. Demokratijų pasididžiavimas, laisvė ir laisvas žodis, Platono įsitikinimu, yra sinonimiška tam, kad „kiekvienam piliečiui leidžiama daryti, ką tik jis nori"[12]. Sugundyti jaunuolį pasukti klystkeliais demokratiniam žmogui padeda „klaidingi ir pagyrūniški žodžiai bei nuomonės"[13].

Demokratijai nebūdingas autentiškas ir prasmingas kalbėjimas, tik privatizuotųjų tylėjimas ir nemokšų plepalai. Sokratas: „O didžiausias piktnaudžiavimas laisve tokioje valstybėje ... *yra*

---

[11] *Valstybė*, kn. 9, 571a–571d. Gėda minima keliose dialogo *Valstybė* vietose ir rodo, kad ši sąvoka graikams turėjo plačiai pripažintą prasmę. Pavyzdžiui, santūrus žmogus „pasilikęs vienas ... išdrįs garsiai vaitoti – jeigu kas tai išgirstų, jis susigėstų" (kn. 10, 602d–604b). Kalbėdamas apie juokus Platonas pažymi, kad žmogus džiaugiasi, kai „komedijose ir privačiuose pokalbiuose girdi juokaujant", nors pats gal ir „gėdytųsi" taip elgtis (kn. 10, 606b–608c). Graikai galėjo vaikščioti nuogi tam tikroje aplinkoje, pavyzdžiui, per atletinius žaidimus ir grupines pratybas, be jokio „begėdiškumo" – šį skirtumą jie pateikdavo kaip vieną iš savo pranašumo prieš „barbarus" įrodymų (Bloom, „Interpretive Essay", p. 458). Įdomu, kad graikų pastangos nukenksminti Erotą reikalavo įveikti gėdos dėl savo paties ir kitų nuogumo jausmą. Suprantama, jeigu gėdos jausmas, susijęs su tradicija ir visuomenės normomis, nebūtų buvęs internalizuotas kaip psichosocialinis imperatyvas, nebūtų buvę ką įveikti.

[12] *Valstybė*, kn. 8, 555d–557d.

[13] *Valstybė*, kn. 8, 559–561c.

tai, kad pirktieji vyrai ir pirktosios moterys nė kiek ne mažiau yra laisvi negu jų pirkėjai. Mes dar būtume užmiršę pasakyti, kokią lygybę ir laisvę ten turi moterys, palyginti su vyrais, ir vyrai, palyginti su moterimis" (išskirta mano)[14]. Aišku, kad šis socialinės tvarkos ir elgesio normų laužymas Platonui buvo toks nemalonus, jog tapo dar vienu argumentu prieš demokratiją. Priešingai nei Platono geras žmogus, demokratinis žmogus nesuka galvos dėl to, kad yra visiškai pasinėręs į žemus malonumus. Tai įrodo tas faktas, kad tokie žmonės „pamėgdžioja moterį" – o šito, pasak Sokrato, „neleisime tiems, kuriais mes rūpinamės ir kurie turėtų tapti šauniais vyrais", – ir šis nuosmukis susijęs su „vergų ir vergių, dirbančių vergo darbą", mėgdžiojimu[15].

Tačiau Platonas atsisako auginti bailius, nes kiekvienoje valstybėje yra „keletas padoresnių" žmonių, kurie gali pažaboti troškimą. Iš šio „mažiausio luomo" – to žinojimo, kurį tik vieną iš visų žinojimo rūšių „reikia pavadinti išmintimi"[16], dalininko – gali rastis valstybė, net jei „nė viena iš dabartinių valstybės santvarkų netinka filosofo prigimčiai"[17]. Mat dabar gera valstybė „egzistuoja tik mūsų kalbose"; ji gali būti sukurta žodžiais, ir matydami ją besikuriančią „teisingumą ir neteisingumą taip pat pamatytume besikuriančius", samprotauja Sokratas[18]. Kalbomis grįsta Platono valstybė („niekur pasaulyje, mano nuomone, jos nėra") prieinama tik nedaugeliui gerų žmonių, kurie vieninteliai gali „pažvelgti" į ją, kad paskui remdamiesi tuo, ką pamatė, įkurtų *savąją* valstybę [19].

[14] *Valstybė*, kn. 8, 561c–563c.

[15] *Valstybė*, kn. 3, 395c–397c. Net feministinių pažiūrų Platono gynėjai nepaisant garsiųjų argumentų, išdėstytų 5-oje knygoje, turi įžvelgti čia Platono tendenciją „moterų pamėgdžiojimą" prilyginti pažeminimui. Skaitytojas turėtų įsidėmėti, kad „moters pamėgdžiojimas" Platono kontekste reiškė ne moters vaidmens atlikimą namų ūkyje ar vilkėjimą moteriškais drabužiais, bet „moteriška" laikytą nuolankią padėtį homoseksualinės sueities metu.

[16] *Valstybė*, kn. 4, 428a–429d.

[17] *Valstybė*, kn. 6, 496a–498b.

[18] *Valstybė*, kn. 2, 367a–369b.

[19] *Valstybė*, kn. 9, 592a–592b. Platonas priduria: „Nesvarbu, ar ji kur nors yra, ar kur nors bus". Arba plg. šį pokalbį: „Taigi ir mes žodžiais nupiešėme geros valstybės pavyzdį." – „Nupiešėme." – „Ar tu manai, kad mūsų išvedžiojimai nustos savo vertės, jei negalėsime įrodyti, kad tokią valstybę įmanoma sukurti?" – „Nemanau." (Kn. 5, 471d–473d.)

Geras žmogus, išminties mylėtojas, formuojasi privataus kalbėjimo procese, nuo kurio yra nušalintos moterys ir žemesnės rūšies vyrai. Privatus filosofinis kalbėjimas, prozinė dialogų forma, siekia Tiesos, o ne prasmės. Platono žmogaus kalbos sampratoje svarbiausia ne tai, kad ji yra prasminga arba turi prasmę, bent jau daugumai visuomenės narių, bet tai, kad ji gali tapti priemone pasiekti galutinę Tiesą, kuri istoriniame laike neturi balso. Paprastai tariant, moterų nušalinimas nuo šio didingo proceso buvo glaudžiai susijęs su atėniečių mizoginija bei ją palaikiusiomis socialinėmis struktūromis ir priemonėmis. Tačiau mes žinome, kaip aš toliau parodysiu, kad dėl grynai *abstrakčios* argumentacijos Platonas galėjo priešintis savo meto prietarams. Tai, kad jis nušalino moteris nuo išminties siekimo, galima paaiškinti tiek socialine aplinka, kurioje vyko šis procesas, be kita ko, sankcionavusia homoerotinius ryšius tarp vyresnių ir jaunesnių vyrų, tiek ypatinga tiesos, kurios siekė Platonas, *prigimtimi*. T.y. ypatingas homoseksualinis etosas, susiformavęs visuomenėje, kurioje tvyrojo moterų, ypač Motinos, baimė ir antipatija joms, susilydė su tuo, ką mes vadiname Platono metafizika.

Sokratas visuomet yra „aiškiai homoseksualioje aplinkoje; ... jaunieji Sokrato bičiuliai paprastai – galima sakyti, normaliai – yra įsimylėję berniukus, ir jis visiškai pripažįsta šiuos santykius"[20]. Pats Sokratas kalba apie tai, kaip godžiai daužosi jo širdis „išvydus gražius jaunuolius ir berniukus"[21]. Tačiau nors dialoguose nestinga liepsningų troškimų, demonstratyvių dūsavimų, polėkių, aikštijimosi ir ašarų, Sokratas vaizdžiai parodo, kad Atsisakytasis Erotas yra kelias į Būtinąjį Erotą[22]. Sokratas

---

[20] Dover, *Greek Homosexuality*, p. 154.

[21] *Ibid.*, p. 160.

[22] Skaitytojui siūlome pasiskaityti *Puotą* (Plato, *The Symposium*, trans. Walter Hamilton 1973) – vieną iš keleto dialogų, kuriuose Platonas atskleidžia nematerialaus Eroto idealą. Platonas pažymi (p. 46–47), kad „Dangiškoji Afroditė, kurios yra kitas Erotas, pirma, *neturi moteriškojo prado*, vien vyriškąjį, o antra, ji vyresnė ir neturi įžūlumo. Todėl šio Eroto įkvėptieji linksta prie vyriškosios lyties, – jie vertina galingesnę ir protingesnę prigimtį" (išskirta mano). Teigiama, kad vyrų aukštosios meilės dvasiniai „vaikai" pranoksta žmonių vaikus, nes yra „gražesni ir nemaresni. Ir kiekvienas turbūt mielai sutiks, kad jam verčiau gimtų tokie vaikai negu žmogiški" (p. 91). Taip pat žr.: Philip E. Slater, *The Glory of Hera*, p. 4–14.

tvirtina, kad žmogaus protingasis pradas privalo kontroliuoti kūno poreikius. Nematomi Tiesos stebuklai smarkiai pranoksta regimus žemiškojo Eroto malonumus; taigi visos kopuliacijos formos, ypač heteroseksualinės, atima iš sielos sugebėjimą siekti aukštesnių tikslų. *Erastēs*, arba homoerotinėje poroje dominuojantis vyresnysis partneris, primetantis save savajam *eromenos*, arba jaunesniajam ir nuolankiajam partneriui, taip elgdamasis parodo savo netinkamumą Erotui kaip sublimuotam Tiesos ieškojimui. Kita vertus, nelaimingasis *eromenos* žiauriai baudžiamas. Sulaužęs „teisingo eroto taisykles [jis] ... priskiria save prie moterų ir svetimšalių" ir turi atsisakyti „savo kaip vyro piliečio vaidmens"[23]. T.y. jaunesnysis partneris, pernelyg nekantriai laukiantis ar siekiantis įsiskverbimo, užsitraukia gėdą, „sumoteriškėja" ir turi savanoriškai atsižadėti arba prievarta netenka savo, kaip piliečio, viešojo gyvenimo.

Nesunku įžvelgti, kodėl moterys negalėjo prasimušti pro šiuos nepaprastai prisodrintus mistifikacijos, ritualo ir sustabarėjusios socialinės praktikos sluoksnius, persmelktus pedagogikos, filosofijos, politikos ir pederastijos pagundų. Kur kas sunkiau suprasti ir rizikingiau analizuoti Būtinąjį Erotą – daugybės homoerotinių pagundų, kurioms nebuvo pasiduota, rezultatą – kaip Platono filosofijos pagrindą. Aišku, kad Platonas pažemino heteroseksualinį Erotą ir vaikų gimdymą traktavo kaip žemesnio lygio veiklą, bendrą ir žmonėms, ir gyvuliams, visoms „žemesnėms", neprotingoms būtybėms[24]. Heteroseksualiniuose ryšiuose, kurie būtini išsaugoti pačiai gyvybei, nėra jokių galutinės Tiesos užuominų; tačiau jų galėjo atsirasti tokioje aplinkoje, kur jaunesnių vyriškių grožis skatino mokytoją, Sokratą, leistis į aukščiausias Būtinojo Eroto minties sritis. Gal ir nelabai

[23] Dover, *Greek Homosexuality*, p. 103. Toliau pateikiama dialogo ištrauka iš *Valstybės*, kn. 3, 403a–404d: „Nedera jai ir šie meilės malonumai: protingai besimylintieji – nei įsimylėjėlis, nei mylimasis – neturi turėti su jais nieko bendra." – „Tikrai, Sokratai, šitai jai nedera", – tarė jis. – „Kaip atrodo, mūsų kuriamai valstybei tu išleisi tokį įstatymą: įsimylėjėlis gali pabučiuoti mylimąjį, būti su juo drauge ir, jei jis sutinka, paliesti jį tik kaip tėvas sūnų – turėdamas prieš akis kilnų tikslą, o šiaip turi bendrauti su juo nenueidamas per daug toli, nes priešingu atveju jis užsitrauktų priekaištą, kad yra neišauklėtas ir šiurkštus." – „Teisingai."

[24] Dover, *Greek Homosexuality*, p. 163.

pritiktų Sokrato gerbėjus ir būsimus meilužius vadinti Platono išminties tarnaitėmis *(handmaidens)*, bet aš negaliu sugalvoti šio žodžio vyriškos giminės atitikmens. Neįsileidžiamoms į piliečių tarpą, ištremtoms į būtiną, bet niekinamą būtinybės sritį, sužlugdytoms arba pamintoms Eroto srityje Atėnų moterims Heladės didybė gal ir neatrodė tokia akivaizdi, kokia ji vėliau atrodė lordui Byronui nuo jo tolimo kranto.

Bet mes negalime čia sustoti, nes iškils klausimas: jeigu Platonas leido keletui gerų moterų tapti sargybiniais savo idealioje valstybėje, tai ar, nepaisant visko, jis nepasinėrė į išminties šaltinį ir neišniro iš jo bent jau iš dalies išsivadavęs (jei ne visiškai nusiplovęs savo meto mizoginijos žymę)? Tai, kas teigiama klausimu, plačiai pripažįstama, tačiau reikalauja rimtų išlygų[25]. Kad paaiškinčiau savo prieštaravimą, turiu glaustai ir bendrais bruožais atkurti Platono „žodžiais" kuriamą idealią valstybę ir paprašyti skaitytoją (tą aš ir darau) nepamiršti, kad Platono *Valstybė* yra pokalbio, vykusio tokioje aplinkoje, kur ne tik *negalėjo dalyvauti* moterys, bet ir vyravo dominavimu bei nuolankumu grindžiami vyrų tarpusavio santykiai, forma. Aš nemanau, kad dėl to mes galime iškart atmesti šį pokalbį; mes tik primename sau, kad visi žmonių pokalbiai vyksta tam tikru metu ir tam tikroje vietoje tarp konkrečių individų grupių, – kai kurie iš jų palieka rašytines savo nuomones, o kiti lieka mums nebylūs. Platono kalbos negalima atsieti nuo istorinės specifikos aptarimo ir nuo iš dalies tokiu aptarimu grindžiamų sprendimų. Tai reiškia, kad galutinis sprendimas apie Platono argumentus turi remtis klausimu, ar *eidē* pažinimo *procesas* atsiliepė padarytoms esminėms išvadoms ir kokiais reikšmingais, netrivialiais aspektais? Ar iš tiesų simposijai skatina laisvai bendrauti ir nešališkai siekti išminties? O gal čia būta užmaskuotų suvaržymų, kurie nutildydavo, neleisdavo kelti tam tikrus klausimus ir

[25] Žr.: Bloom, „Interpretive Essay", in *The Republic*, p. 410. Man žinomas tiek Bloomo, tiek kitų išsakytas požiūris, kad į *Valstybę* reikia žiūrėti kaip į ironiško diskurso šedevrą; tačiau galima pripažinti Platono ironiją netraktuojant ironiškai jo išvadų. Aš vadovaujuosi prielaida, kad į Platono *Valstybę* dera, išties *privalu* žiūrėti rimtai, nes konfliktai, paskatinę Platoną griebtis tokių drastiškų priemonių, gyvuoja ir mūsų audringais laikais.

iškraipydavo kitus? Mūsų nenoras pateikti Platonui tokius klausimus iš savo saugios ir tolimos distancijos liudija, kad tikriausiai nė vienas iš mūsų nenorime nuleisti dieviškąjį Platoną ant žemės.

Apie Platono valstybę, „kur visuomeniški vyrai valdo bendrojo gėrio labui", galima pasakyti, kad jos kūrimas pareikalautų tokių drastiškų socialinių operacijų, visokeriopo griovimo, laužymo ir suteiktų tiek vargo, jog didžioji dauguma individų nuo Platono iki mūsų laikų paklausti atsakytų geriau norį pasilikti savo neteisingose visuomenėse negu iškęsti platoniškąjį gydymą[26]. Platono naujoji santvarka yra valdoma elito, kuriam šią teisę suteikia žinios: šie žmonės žino viską, ką reikia žinoti, jie vieni turi politikos žinių, reikalingų sukurti ir išsaugoti teisingai valstybei. Valdovo galia ir žinios atleidžia jį nuo tam tikrų moralinių priesakų, kurie saisto kitus individus, ne tokius galingus ir išmanančius kaip jis. Pavyzdžiui, valdovas turi teisę meluoti. „Jei ir šiaip kai kam pritinka meluoti, tai juo labiau – valstybių valdovams, kai savo valstybės labui nori meluoti priešams arba savo piliečiams, bet visi kiti neturi griebtis melo. Jeigu koks nors žmogus meluos valdovams, mes pasakysime, kad tai yra toks pat – o gal dar didesnis – nusikaltimas, kaip kad jeigu ligonis meluotų gydytojui arba darantysis mankštą slėptų nuo mokytojo tikrąją savo kūno būklę."[27] Valdovai iš dalies gali meluoti todėl, kad jie sugeba atskirti „tikrą melą" nuo to, kurį jie įpina į savo viešus pareiškimus, kad apgautų priešus arba kad užkirstų kelią „šėlui ir beprotybei". Kad veiksmingai valdytų viešas kalbas, būtų valstybėje vieninteliai vieši balsai, valdovai privalo įvesti cenzūrą arba uždrausti kalbėti apie dievus ir išbraukti visus perdėtus pasakojimus apie senovės didvyrius, nes „kuo jie poetiškesni, tuo mažiau tinka klausytis vaikams ir vyrams"[28].

---

26 Abigail Rosenthal, „Feminism Without Contradictions", *Monist*, p. 32. Plg.: Midgley, *Beast and Man*, p. 76. Midgley mano, kad Platono reikalavimai idealiai valstybei apima „ne tik slopinimą, bet įžūlų ir paniekinamą galingo emocinio polinkio *iškraipymą*".

27 *Valstybė*, kn. 3, 389b–389e.

28 *Valstybė*, kn. 2, 382a–382d; kn. 3, 386c–387c.

Rezultatas yra didžiosios daugumos viešas tylėjimas, prireikus – viešas valdovų dviveidiškumas, kai jie sako politines kalbas, ir *eidē*, apie kurias niekas nekalba istoriniu laiku ir istorinėje erdvėje, nebylus tobulumas. Kol kas Platono teisingos santvarkos kaina atrodo pakankamai didelė. Bet tai dar ne viskas – yra šiurpą kelianti būtina sąlyga, kad jeigu ideali valstybė turi atsirasti, valdovai „paėmę ... žmonių papročius tarsi lentelę ... pirmiausia švariai juos nuvalys. Tai nelengvas darbas."[29] Nors Platonas, atrodo, nori, kad skaitytojas įsijaustų į tą sunkų uždavinį, kuris iškyla valdovui, tačiau kur kas labiau tikėtina reakcija yra susirūpinimas dėl to, kas ar nuo ko turi būti „švariai nuvalyta". Kitas reikalavimas išrinktiesiems: „... pavyzdingai sutvarkytoje valstybėje *žmonos bus bendros*, vaikai bendri, auklėjimas bendras; taip pat bendri bus kariniai ir taikūs užsiėmimai, o karaliaus tie, kurie bus labiausiai pasižymėję filosofijoje ir karo mene" (išskirta mano)[30]. Čia Platonas tiesmukai ir be pagražinimų kalba apie moters kaip idealios valstybės elito narės dalią. Taip pat aišku, kad socialiai ir konceptualiai skiriamos viešoji ir privačioji sferos turi išnykti, nes šios perskyros suskaido socialinę visumą.

Norint įgyvendinti teisingą valstybę, reikia sukurti tokį galingą, visa apimantį individų ir valstybės ryšį, kad išnyktų visi socialiniai ir politiniai konfliktai, išsisklaidytų nesantaika ir valstybė taptų panaši į „vieną žmogų", susilydžiusią organišką esybę. Aišku, kad šią viziją galima realizuoti tik tuo atveju, jeigu privatus gyvenimas, ištikimybė ir paskirtis absorbuojami viešosios srities. Tad atsisakykite privačios santuokos, šeimyninio gyvenimo ir vaikų auginimo – šis būsimiesiems sargybiniams keliamas reikalavimas kiekvieną Platono elito narį turi parengti tam, kad jo gyvenimas visais atžvilgiais bus formuojamas taip, jog atitiktų idealią santvarką. Su šiuo idealu susijusi ir sisteminga meritokratija, kai su vaikais elgiamasi kaip su žaliava, iš kurios gaminami instrumentai visuomenės „gėriui" pasiekti. Pavyzdžiui, vaikai iš žemesniųjų luomų (geležies ir vario žmonės Metalų alegorijoje) kai kada atsitiktinai gali būti gabūs. Kai tik

[29] *Valstybė*, kn. 6, 500c–501b.
[30] *Valstybė*, kn. 8, 543a.

mažytį veidelį regimai nutvieskia būsimos išminties blyksniai, tą vaiką reikia iškart „be jokio gailesčio" atimti iš jo ar jos tėvų ir perkelti į aukštesnį luomą pas auksinius žmones. Panašiai auksiniai tėvai gali pagimdyti visai neblizgančią atžalą. Šis mažytis kūdikis nusiunčiamas į žemesnį luomą, kuriam jis ar ji priklauso. Vaikai, kurie perkeliami aukščiau, vieną dieną gali tapti padėjėjais ar net sargybiniais[31]. Žemiau perkelti vaikai darys tai, ką daro geležiniai žmonės. Kiekvienam yra vieta, ir kiekvienas turi būti savo vietoje. „Jei prisimeni, – sako Sokratas Glaukonui, – mes nustatėme ir daug kartų sakėme, kad kiekvienas pilietis privalo dirbti kurį nors vieną visuomenei naudingą darbą, kuriam jis iš prigimties geriausiai tinka."[32] Aišku, kad šio socialinio konstravimo tikslas yra užkirsti kelią paveldimosios oligarchijos atsiradimui. Tačiau drastiškas Platono priemonės pobūdis atrodo visiškai neproporcingas blogiui. Žmogui kyla visai kitokie impulsai. Kiek vėliau aš pasamprotausiu apie tai, kokie jie galėtų būti, bet pirmiausia pakalbėsiu apie tas moteris, kurios turi būti „bendros".

Sargybinių klasei priklausančios moterys yra bendravaldės su gabiausiais ir protingiausiais vyriškosios lyties atstovais, iš kurių joms atrenkami dauginimosi partneriai. Platono pateiktas nuodugnus moterų įtraukimo į sargybinių gretas pagrindimas, kurį Sokratas išdėsto *Valstybės* 5-oje knygoje, per daug gerai žinomas, tad jo čia smulkiai nekartosime. Išanalizuosime tik kai kuriuos į akis krintančius įrodinėjimo bruožus. Vykstant diskusijai Sokratas dažnai nepalankiai kalba apie nušalinimą nuo kai kurių užsiėmimų, jų siejimą su tam tikra lytimi, nors ji neturi jokio aiškaus ir būtino ryšio su aptariama veikla, ir jo žodžiai neprarado reikšmės[33]. Čia man ne tiek rūpi Sokrato argumentų stiprumas šiame lygmenyje, kiek moterų lygiavertiškumo aukščiausiuose idealios valstybės sluoksniuose *kaina*, nes šis lygiavertiškumas valdovams vyrams atsiranda beatodairiškos deprivatizacijos sąlygomis. Aš glaustai išanalizuosiu argumentus už

[31] *Valstybė*, kn. 3, 414d–416e.

[32] *Valstybė*, kn. 4, 432c–433c. Plg.: Rosenthal, „Feminism Without Contradictions", p. 36.

[33] Žr. įrodinėjimą *Valstybėje*, kn. 5, 449c–491d.

lyčių lygiavertiškumą, o paskui aptarsiu sąlygas, kuriomis, kaip teigia Sokratas, jis turi būti įtvirtintas.

Sokratas atremia Glaukono ir Adeimanto prieštaravimus moterų įtraukimui į valdančiųjų gretas pateikdamas moters prigimties sampratą, kuri iš pirmo žvilgsnio atrodo pavyzdinė. Užuot priskyręs moterims tam tikras biologinėmis kategorijomis grindžiamas socialines pasekmes, Platonas tvirtina, kad ir kategorijoje „moteris" galima rasti gabių individų, turinčių visas sargybiniui reikalingas ypatybes. Tokios ypatingos moterys gali imtis tų pačių uždavinių ir lavinimosi kaip ir vyrai, nes „jei moterims pavesime tuos pačius darbus kaip ir vyrams, tai jas reikės lygiai taip pat mokyti"[34]. Platonas neįsivaizduoja socialinės santvarkos, kurioje individai vertinami ir rikiuojami pagal tam tikrą apriorinį jų, kaip priklausančių platesnei kategorijai, aukštesnės ar žemesnės „prigimties" įvertinimą. Jis tvirtina, jog tas faktas, kad gimstama priklausant tam tikrai socialinei klasei ar tam tikros lyties, pats savaime dar nėra įrodymas *prima facie,* kad kiekvienas atskiras tam tikros klasės ar kategorijos individas yra aukštesnės ar žemesnės prigimties nei kurios nors kitos. Platono racionalistinė meritokratija reikalauja atmesti visus motyvus, susijusius su lytimi, rase, amžiumi, klase, šeimos ryšiais, tradicija ir istorija, kad žmonėms būtų surasta derama socialinė niša ir jie atliktų funkcijas, kurioms yra tinkami. Jeigu vyras ar moteris turi gabumų tam tikram užsiėmimui, moteriai imtis jo kartu su tam tinkamu vyru nėra joks išminties ar dorybės pažeidimas.

„... nebegalėsime laikyti įrodytu dalyku, jog vyrai ir moterys skiriasi tuo atžvilgiu, kurį čia svarstome, ir turėsime teigti, kad ir sargybiniai, ir jų *moterys* turi užsiimti tais pačiais dalykais"[35], – daro išvadą Sokratas (išskirta mano). (Kita vertus, terminas „jų moterys", ko gero, yra įtaigesnis, negu pripažįsta Platonas.) Svarbiausia frazė įrodinėjant lygiavertiškumą yra „tuo atžvilgiu, kurį čia svarstome". Čia Platonas turi galvoje, kad miklios, įgudusios rankos ir pirštai *yra* svarbus privalumas, jeigu kalbama apie smegenų chirurgo užsiėmimą. Tačiau tam, kuris siekia

[34] *Valstybė,* kn. 5, 451d–452d.
[35] *Valstybė,* kn. 5, 453d–455c.

mokyti filosofijos, miklios rankos ir pirštai nėra svarbus privalumas. Politinės valdžios atžvilgiu Platonas pareiškia: „... tarp su valstybės tvarkymu susijusių užsiėmimų nėra nė vieno, tinkamo moteriai kaip moteriai arba tinkamo vyrui kaip vyrui. Gabumai yra paskirstyti lygiai abiem lytims, ir moteris iš prigimties tinka visoms pareigoms kaip ir vyras, tik visuose užsiėmimuose vyras būna pranašesnis už moterį."[36] Vadinasi, viena moteris iš prigimties tiks būti sargybiniu, kita – ne. Tačiau kiekvienu atveju „tokioms pačioms prigimtims", vyriškajai ir moteriškajai, turi būti leidžiama užsiimti tais pačiais dalykais[37]. Valstybei tvarkyti moteris gali turėti tokią pačią prigimtį kaip ir vyras.

Tiems, kurie tampa platoniškojo avangardo dalimi, neleidžiama turėti privačią šeimą ir be tvarkos daugintis. Vietoj to primetamas griežtas seksualinis kodeksas, leidžiantis poruotis tik tada, kai norima turėti palikuonių. Eugenikos sistema sumanyta siekiant suporuoti tinkamiausius vyrus ir moteris, kad iš jų gimtų stiprūs, sveiki palikuonys. Gimęs kūdikis iškart atimamas iš biologinės motinos ir atiduodamas į centrinį vaikų lopšelį, patikimas pareigūnams, kurių užduotis – auginti vaikus. Pagimdžiusios sargybinių moterys žindo kūdikius, kai jų krūtys pritvinksta pieno, tačiau joms neleidžiama žindyti savo pačių kūdikių. Kiekviena motina žindo „anoniminį" kūdikį, kuris paduodamas jai, kai ji įeina į kūdikių namus atskirame miesto vaikų kvartale.

Ir vėl kyla priekabus klausimas: kodėl? Kam to reikia? Nuo ko šitaip ginamasi? Kas taip suerzino Platoną, kad vieninteliu išsigelbėjimu nuo individų sugedimo ir socialinių negerovių jis laiko visiškai racionalizuotą radikalią meritokratiją, individų išskirstymą į jiems tinkamas vietas pagal grynai funkcinius kriterijus? Platonas pareiškia, jog tokie žingsniai reikalingi tam, kad neliktų motyvų ir progų kilti nesantaikai ir vaidams. Privatūs namai ir seksualinis prieraišumas, atsidavimas draugams, atsidėjimas individualiems tikslams ir siekiams, žinoma, kliudo nuoširdžiai atsiduoti tik idealiai valstybei ar Tiesos ieškojimui. Jis

[36] *Valstybė*, kn. 5, 455c–457a.
[37] Plg.: Plato, *Meno*, trans. W. K. C. Guthrie, p. 117–118.

sušunka: „Ar gali būti valstybei didesnis blogis už tą, kuris ją skaldo ir iš vienos padaro daug valstybių? Arba didesnis gėris už tą, kuris valstybę sujungia ir padaro viena valstybe?"[38] Po visą *Valstybę* išsibarstę žodžiai, sukeliantys chaoso ir suskilimo pojūtį: *skyrium* ... *griauna* ... *suskaido* ... *užvaldo* ... *suskaldo* ... *blogis*. Kiti terminai imami kaip pakankamai stiprūs, kad užkirstų kelią anarchijai: *viešpatauti* ... *cenzūruoti* ... *išbraukti* ... *prisitaikyti* ... *susieti* ... *padaryti viena*. Platono požiūriu, kiekvienas konfliktas gali sukelti kataklizmą; kiekvienas ginčas, kuriame konstatuojami skirtumai, kelia grėsmę ir pranašauja skilimą; kiekvienas išpuolis yra žūtbūtinės kovos užuomazga; kiekvienas skirtumas gali sukelti defektą harmoningos ir nesuteptos santvarkos paveiksle, pažeidžiantį jo estetiškai sukonstruotos valstybės grynumą. Platonas siūlo ne taiką bet kokia kaina, bet taiką labai didele kaina. Dabar mes turėtume pripažinti, kad daugelio tokių sandorių atveju iš tiesų nėra jokios taikos, tačiau individai vis tiek moka kainą, ypač Platono moterys, kaip aš įrodysiu.

Kad ir kokie košmarai drumstė jo miegą, kad ir kokių siaubų buvo kupinos jo dienos, Platono sprendimas šia prasme yra neadekvati reakcija: jis sukūrė tokio visiškai nuvertinto, nepaliaujamai chaotiško ir nelemtai suskaidyto socialinio ir politinio gyvenimo paveikslo, kokį tik galima įsivaizduoti, savotišką veidrodinį atvaizdą ir pateikė jį kaip savąją idealios valstybės viziją. Jeigu kuriamai naujai santvarkai mąstytojas priešpriešina chaoso ir irimo vaizdą ir nuoširdžiai tiki, kad tos socialinės santvarkos, kurių sklandaus funkcionavimo nereguliuoja visa apimantis imperatyvų kompleksas, neišvengiamai linksta į anarchiją, jo sprendime glūdės kažkas galutinio, absoliutaus, kraštutinio. Platono sargybiniai ir uždavinys būti išmintingiausiems ir geriausiems kelia nuostabą. Ak taip, jie su asketišku griežtumu lavina savo gražius kūnus ir mankština protą, bet kaip tai turi būti nelinksma, bemaž taip pat nuobodu, kaip ir nemirtingumas. Juk Platono Erotui, sargybinių Būtinajam Erotui, išplėšta širdis, galimybė būti nesuvaldomam ir atsinaujinti.

[38] *Valstybė*, kn. 5, 461e–462d.

Ir vėlesniame savo kūrinyje, *Įstatymuose*, Platonas pabrėžė vienovę ir organizuotumą, tačiau čia jo sprendimai ne tokie impozantiški, realesni. Jis pakartoja savo litaniją apie visuomenės disharmonijos blogybes, dar kartą šį blogį susiedamas su pavojumi, kurį kelia privačios moterys, valstybėje užsidariusios namuose. Jis piešia privačių žmonų, prisirišusių prie šeimos ir puoselėjančių šeimos vertybes, kenkiančių bendram tikslui ir valstybės siekiams, vaizdą; ir čia regisi tik vienoks sprendimas, kuris reikalauja pajungti privačiąją sferą beatodairiškai politizacijai ir racionalizacijai, kad ji taptų valstybės ramsčiu. Platonas pasiekia savo tikslą primesdamas visą kompleksą seksualumą, santuoką, nėštumą, vaikų gimdymą, jų auginimą, auklėjimą, naują santuoką ir paveldėjimą reguliuojančių ir kontroliuojančių normų[39]. Platono Atėnietis sako Kleinijui: „Tarkime, kad kas nors ketina leisti valstybei įstatymus apie tinkamą bendruomenės elgesį viešajame gyvenime. Kas, jeigu jis mano, kad *iš esmės* neturėtų būti prievartos – net jeigu jis *gali* naudoti ją privačiame gyvenime? Tarkime, jis mano, kad žmogui reikėtų leisti gyventi kaip tinkamam, užuot reguliavus kiekvieną jo žingsnį. Taigi jeigu jis atsisako leisti įstatymus, susijusius su privačiu gyvenimu, ir tikisi, kad piliečiai bus pasirengę laikytis įstatymų savo, kaip bendruomenės, viešajame gyvenime, tai labai klysta."[40]

Kad įveiktų pagundą pasiduoti skaldomosioms tendencijoms, Platonas auklės moteris „lygiai taip pat" kaip vyrus, nes kitaip jos stokos to bendro siekio, be kurio valstybė yra pasmerkta būti tik pusiau valstybe. Įdiegti vienodą lyčių auklėjimą Platoną pirmiausia skatino ne socialinio teisingumo ar lygybės, ar individų teisių (tokia sąvoka, kaip mes ją suprantame, tuomet negzistavo) motyvai, bet naudos sumetimai – tai buvo priemonė pasiekti jo svarbiausiąjį tikslą: visuomenės harmoniją ir vienovę. Pasak jo, kadangi moters *„prigimtinė"* galimybė įgyti dorybių yra menkesnė nei vyro, ji kelia didesnį pavojų visuomenės harmonijai nei jis. Dėl savo „silpnumo" ji „linkusi slapukauti ir

[39] Plato, *The Laws*, trans. Trevor J. Saunders, *passim*.
[40] *The Laws*, p. 261–262.

gudrauti"[41]. Jos negalima palikti likimo valiai, nes valstybė gali prarasti kontrolę. Platonas įžvelgia (vėliau šiai įžvalgai naują pavidalą suteikė Rousseau ir šiuolaikinės feministės), kad privati sfera, kurioje moterys gyvena tamsų ir atsiskyrėlišką gyvenimą, nėra geriausia pilietiškumo mokykla, bet duoda pagrindą išugdyti nepasitenkinimą. Tai kodėl tada Platono moterys, ar daugelis jų, protestuoja prieš jų srities užvaldymą ir kontrolę, jeigu jas siekiama priartinti prie visuomeninės dalykų esmės? Platonas šį reiškinį susiejo su moters „slapukaujančia ir gudraujančia" prigimtimi ir su tuo, kad „moters prigimtinė galimybė įgyti dorybių yra menkesnė nei vyro". Mes šiek tiek daugiau žinome apie žmogaus psichologijos gelmes, nei žinojo Platonas, ir galėtume geriau paaiškinti čia pasireiškiančią psichologiją.

Be abejo, nemažai Platono laikų moterų pasižymėjo tokiomis savybėmis, kokias jis *Įstatymuose* priskiria privačioms žmonoms. Tačiau kyla klausimas – kodėl? Svarbiausia problema yra ne asmeninė Platono antipatija moterims, bet jo koncepcijos adekvatumas iškilusiam uždaviniui. Čia Platono painokas „prigimties" kategorijos traktavimas tampa lemiamas. Kaip matėme, jis atsisakė prielaidų apie žmogaus prigimtį, grindžiamų vien tik samprata, kad bendros kategorijos apsprendžia kiekvieną atskirą į kategoriją įeinantį individą. Atrodo, kad daikto „prigimtį" jis suvokia kaip vystymosi ar brendimo proceso rezultatą, nors čia esama tam tikro atotrūkio. Tačiau Platonas neabejotinai laikėsi nuomonės, jog daugumai individų „geriau" (t.y. pravarčiau visuomenės harmonijai) *tikėti*, kad visuomenėje egzistuojančios atlygių, statusų, privilegijų struktūros pagrindą sudaro natūralios arba prigimtinės jėgos. Jeigu politinėse kalbose būtų suabejota šiuo įsitikinimu arba įrodinėjama kas kita, šitai skatintų skepticizmą ir suaktyvintų vienybę skaldančias tendencijas.

Užbaigdama šiuos apmąstymus apie Platoną glaustai išdėstysiu, ką aš laikau nepriimtina kaina, kurią moterys, Platono pripažįstamos lygiavertėmis su valdovais vyrais, privalo sumokėti už šią privilegiją. Pirmiausia pasakysiu štai ką: tegu Platono

[41] *The Laws*, p. 262–263. Žr. taip pat: Christine Garside Allen, „Plato on Women", *Feminist Studies*, p. 131–138.

sargybiniai yra išmintingi, turi galią ir valdo idealią valstybę, tačiau jų, kaip vyrų ir moterų, o ypač moterų, žmogiškasis tapatumas yra pažeistas. (Prisiminkime, kad Platono moterys sargybinės tiesiai iš situacijos, kurioje jos yra priklausomos ir neturi nei visuomeninio-politinio, nei filosofinio balso, patenka į pasaulį, kuriame jų balsas yra anapus laiko. Iš priklausomybės tylos į ekstralingvistinės Tiesos tylumą!) Pirma, prielaida, kad tai, ar aš esu moteris, ar vyras, yra neįdomus, atsitiktinis teiginys apie mane, o ne esminis ir įdomus manojo tapatumo pamatas, yra klaidinga[42]. Moterys labiausiai nukenčia dėl to, kad Platonas neigia biologinį vientisumą, nes jos mažiausiai gali išvengti biologinių imperatyvų. Gal Platonas ir nenori suabsoliutinti „tokios pačios prigimties" valdymo reikalui sąvokos ir teigti, kad vyrų ir moterų prigimtys yra identiškos, tačiau giluminės sąsajos Platono tekstuose labai aiškiai rodo, kad būtent tai jis turi omenyje. Platono požiūriu, tam tikra gilia prasme tik siela yra reali. Jo seksualinis asketizmas sustiprino filosofinį požiūrį, kad kūnas ir dvasia, troškimas ir veiksmas gali būti atskirti[43]. Jeigu mano kūnas nėra nepajudinamas to, kas esu „Aš", pamatas – įkurdintas laike ir erdvėje, turintis tam tikras savybes, unikalias

---

[42] Platono argumentai grindžiami įsitikinimu, kad asmens tapatumas nėra esmingai susijęs su kūno tapatumu. Tačiau Peteris Winchas pažymi, kad vyriškumas ir moteriškumas nėra tiesiog gyvenimo *komponentai*, kad tai – jo *modusai*. „Taigi vyriškumo ir moteriškumo sąvokos akivaizdžiai reikalauja viena kitos. Vyras yra vyras moterų atžvilgiu, o moteris yra moteris vyrų atžvilgiu. Tad vyro santykio su moterimis forma yra labai svarbi dėl tos reikšmės, kurią jis gali priskirti savo paties gyvenimui. Vulgarus moralės tapatinimas su seksualine morale išties yra vulgarus, tačiau tai yra svarbios tiesos suvulgarinimas." (Peter Winch, „Understanding a Primitive Society", in *Rationality*, ed. Bryan Wilson, p. 110.) Tolesnį šios sudėtingos temos plėtojimą žr.: Sigmund Freud, *The Ego and the Id, Standard Edition,* vol. 19, p. 3–66; Jean Bethke Elshtain, „Against Androgyny", *Telos*, p. 5–21; Richard Wollheim, „Psychoanalysis and Women", *New Left Review*, p. 61–70, kur Wollheimas psichoanalitiniu požiūriu aptaria kūno ir ego santykio raidą; Brian O'Shaugnessy, „The Id and the Thinking Process", in *Freud: A Collection of Critical Essays*, ed. Richard Wollheim, p. 222–241. Skaitytojui verta perskaityti sudėtingas Bernardo Williamso esė šiuo klausimu, ypač: „Bodily Continuity and Personal Identity", „Are Persons Bodies?", in Bernard Williams, *Problems of the Self*, p. 19–25, 64–81.

[43] Žr.: John L. Hodge, Donald K. Struckman and Lynn Dorland Trost, *Cultural Bases of Racism and Group Oppression*, kur šiurkščiai, tačiau provokuojamai aptariamos, pradedant Platono „dualizmu", tos Vakarų koncepcijos, vertybės ir institucinės struktūros, kuriomis remiasi „rasizmas, seksizmas ir elitizmas".

ypatybes ir raidos istoriją, – tai iš to puikiausiai gali išplaukti ypatingas sargybinių ir jo ar jos egzistencijos abstraktumas ir atskirumas.

Sąlygos, kuriomis Platonas pripažįsta šios elitinės moterų grupės lygybę tokiai pat elitinei vyrų grupei tikslų, kuriuos pasirinko jis, o ne jos, savo, o ne jų nustatytu būdu, atžvilgiu priverčia nutilti. Iš esmės moteris iš anksto atsižada vilties istoriškai sąlygotu balsu suprantamai papasakoti apie savo socialinę patirtį, savo ankstesnio privatizavimo sąlygas. Sargybinių filosofinė kalba, Platono aukščiausioji realybė, jai tikriausiai yra nerealybė, nes ji nepaliečia neišsenkamų jos specifinio biosocialinio tapatumo šaltinių. Neistorinių, amžinų ir ekstralingvistinių Formų srityje nėra vietos baigtiniam, istoriškam, kalbą vartojančiam „Aš". *Valstybėje* piešiama visiškai abstrakti būsimos padėties vizija, neturinti nieko bendra su istoriniais žmonėmis, neturinti aiškaus ryšio su kokia nors atpažįstama praeitimi ir joje gyvenusiomis būtybėmis.

Apžvelkime Platono piešiamą paveikslą: moterys, anksčiau pasmerktos privatumui ir tylėjimui, staiga išstumiamos į valdantįjį elitą (bendros žmonos) – matyt, todėl, kad jos išgyveno Formų pažinimą teikiantį procesą ir nėra įklimpusios į *doxa* ar net *orthe-doxa*. Tačiau moteris, pirmą kartą atgavusi žadą po socialiai nulemto viešo tylėjimo periodų, tikrai daug kalbės *doxa* lygmenyje, nes ji nesistemingai išlieja tai, ką sužinojo ir patyrė savo pačios pasaulyje. Stengdamasis pagrįsti, kodėl moterys tinka valdyti jo „žodžiais" kuriamoje valstybėje, Sokratas pateikia daugybę puikių argumentų, tačiau nesunku suprasti, kad moterys, pakitus nutildančioms aplinkybėms atsidūrusios tarp išrinktųjų, tikriausiai žinojo, jog jos čia atsirado pirmiausia dėl to, kad sargybiniams reikėjo daugintis. Šiuo klausimu Platonui yla pernelyg dažnai išlenda iš maišo. Jo idealas tikriausiai būtų buvusi tam tikra partenogenezė, kai vyriškasis elitas ir metaforiškai, ir realiai galėtų duoti sau gyvybę. Tačiau šis metodas, apie kurį užsimenama Platono estetikoje, nei galėjo duoti biologinių palikuonių, nei leido Platonui raginti tokiu pačiu būdu peržengti lyties tapatumą. Tik savojo lyties tapatumo kaina būtybės, dialoguose paprastai sužadinančios suterštumo vaizdinius, individai, neturintys viešo balso ar vaidmens, abstrakčiai

įtraukiami į filosofinį kalbėjimą, įgalinantį pasiekti politinę valdžią. Kokia moteris sutiks su lygybe elitinei vyrų grupei tokiomis sąlygomis – sąlygomis, kurios padaro ją benamę ir atima iš jos psichoseksualinį ir socialinį tapatumą?

Bijau, kad tai, jog Platonas kartais laikomas geriausiu moterų draugu tarp Vakarų tradicijos politinių mąstytojų iki to meto, kai plunksną į rankas paėmė Johnas Stuartas Millis, daugiau pasako apie šią tradiciją negu apie Platoną, kuris, nuleistas ant žemės, stoja prieš mus su visomis savo ydomis – pliuralizmo, įvairovės, ginčų ir skirtingų žmonių nuomonių netoleravimu. Platonas kontroliuoja pasitelkęs aukščiausiąją išmintį, bet vis tiek tai yra kontrolė. Įrodinėti moters labui, kad jos prigimtis tam tikrų aktualių tikslų atžvilgiu yra tapati vyro prigimčiai, reiškia pateikti, viena vertus, įtikinamus argumentus, glūdinčius, kita vertus, struktūroje, žadančioje tik Pyro pergalę tarnaujant tikslams, kuriuos formuluojant moterys nedalyvavo. Platono vizijoje nėra dinamikos ir kintamo veiklos lauko. Jo estetiška tvarka, jeigu ji tobulai veikia, yra nesudrumsčiama kaip mirtis.

Platono garbei reikia pripažinti, kad teigdamas statiškos politikos vertybes ir tvarką bei harmoniją kaip jos svarbiausiąjį *raison d'être* jis atsisakė atsimesti nuo išvadų, išplaukiančių iš jo paties idėjų. Menkesnės sielos gali laikyti tam tikrą schemą logiška, racionalia, net parankia socialinei santvarkai, bet atmesti tai, ko reikalauja gydymas. Tačiau Platonas išsiveržia į priekį su santvarkos vizija, kurioje atmetamas tradicinis socialinių ryšių ir santykių tinklas siekiant svarbesnio tikslo, kurioje žmogaus kūnas nėra jo „Aš" tapatumo pamatas, kurioje suardomi vaiko ir tėvų santykiai, į pirmą vietą iškeliant politinius tikslus, kurioje turintys kitokį požiūrį nutildomi arba jų atsikratoma[44]. Nesunku nuspėti, kad jeigu Platonas būtų galėjęs pašalinti naktį sujundančius žvėris, jis būtų tai padaręs. Parodydamas, kokios

[44] Plg.: Robert Paul Wolff, „There's Nobody Here But Us Persons", in *Women and Philosophy*, ed. Carol Gould and Marx Wartofsky, p. 128–144. Wolffas įrodinėja, kad meritokratija, taikanti vien universalistinius kriterijus, pavers visus žmones „visiškai viešais asmenimis", galutinai sugriaus tradicines socialinio gyvenimo formas ir taps monumentu tiems „klasikinio liberalizmo idealams ir vaizdiniams", kuriuos keistai pranašauja Platonas. „Be to, – tęsia Wolffas, – tai bus galutinis žmogaus žmogiškumo paneigimas" (p. 141).

absoliučiai racionalistinės, meritokratinės santvarkos reikalauja vienos formalių ir abstrakčių kriterijų sistemos taikymas visiems žmonėms ir jų vertinimas remiantis ja, Platonas primena mums, kad mūsų gyvenimo pagrindimas niekada negali būti visiškai racionalizuotas, *jeigu* savo individualų tapatumą, savo santykius su kitais ir savitas savo gyvenimo istorijas mes laikome ne atsitiktiniais ir nereikšmingais, bet esminiais ir svarbiais dalykais.

Vyro politika, moters privatizavimas: Aristotelis

Aristotelis lyg ir leidžia atsikvėpti nuo didelių Platono reikalavimų. Jis ne iš tų mąstytojų, kurie kuria spindintį Miestą ant kalvos. Tačiau jo reputacija tarp šiuolaikinių feministinės pakraipos mąstytojų prastesnė negu Platono – visiems žinoma, jog jis nedviprasmiškai pajungė moterį remdamasis tuo, kad šito reikalauja jos prigimtis. Aristotelis moterį visiškai panardina *oikos*, arba namų ūkyje, atima iš jos bet kokią galimybę viešai kalbėti ar vaidinti visuomenėje tam tikrą vaidmenį, užkerta kelią moters keitimuisi bėgant laikui. Šią tvarkingą sistemą Aristotelis sukonstravo remdamasis tam tikromis teleologinėmis prielaidomis ir aiškinamąja teorija, išplaukiančia iš šių prielaidų, kurios neišvengiamai turėjo įtakos jo išvadoms apie moteris, vyrus ir politiką[45]. Tiems mąstytojams, tarp jų ir feministams, kurie neaptarinės Aristotelio dėl tų nepriimtinų išvadų, kurias jį paskatino padaryti jo metodas, gali nepavykti surasti sąsajas su kitais jo filosofijos aspektais, kurie iki šiol įkvepia žmones, atsidėjusius visų dalyvavimu grindžiamo, normatyvinio politinio gyvenimo idealo kūrimui ir palaikymui. Aš glaustai paaiškinsiu Aristotelio metodą, nes tai yra būtinas pirmasis žingsnis analizuojant jo požiūrį į viešumą ir privatumą.

Pasak Aristotelio, kiekvieno daikto tikslo priežastį galima nustatyti atkreipus dėmesį į jame nuo pat pradžių glūdinčių

[45] Žr. Jean Bethke Elshtain, „Moral Woman/Immoral Man: The Public/Private Distinction and Its Political Ramifications", in *Politics and Society*, p. 453–473. Nors aš remiuosi šia ese, tačiau mano išvados apie Aristotelį nėra tokios vienareikšmės kaip anksčiau.

sugebėjimų realizavimą. Atsakydamas į klausimą, iš kur žinoma, kokie sugebėjimai ar galimybės glūdi tam tikroje esybėje, atskirame kategorijos *x* individe, Aristotelis kaip pavyzdį nurodo pasibaigusį šios kategorijos tapsmą kaip empiriškai stebimą faktą. Pasibaigus tapsmui įžvelgiama galimybė. „Tai, kas kiekvienas daiktas yra pasibaigus jo augimui, – rašo jis, – mes vadiname to daikto prigimtimi, ar tai būtų žmogus, ar arklys, ar šeima."[46] Aristotelio teleologinis determinizmas taikomas tiek gamtos, tiek socialiniams objektams ir kategorijoms – ir povui, ir poliui. Empiristinis požiūris paskatino jį atmesti tų nematerialių esybių, kurios Platonui buvo reikalingos išspręsti vienio ir daugio problemoms ir žodžiais pralenkti savo metui, egzistavimą. Tačiau pripažindamas, kad primityvus empirizmas nėra alternatyva Platono metafizikai (negalima kurti koncepcijų, jeigu visa, kas egzistuoja, yra tik iš esmės skirtingų atskirybių aibė)[47], Aristotelis nusprendė sukurti metodą, apimantį „formalųjį" ir „materialųjį" principus. Formalusis pradas yra tvarkomasis principas, kuriuo vadovaujantis pagaunamos ir suvokiamos atskirybės. Jis turi teleologinio imperatyvo galią. Kita vertus, materialūs principai egzistuoja tarp savybių, santykių, aplinkybių – jie negali sutvarkyti visumos.

Pasak Aristotelio, kiekvieno atskiro daikto tikslas yra iš anksto nulemtas: jam skirta realizuoti savo esmę. Vadinasi, kalbėti apie kokio nors *x* „gėrį" visuomet galima tik jo funkcijos atžvilgiu, o ši funkcija išplaukia *a fortiori* iš jame glūdinčio teleologinio principo. Kaip ir šių dienų funkcionalistai, daug ką perėmę iš jo metodo, Aristotelis teigia, kad galima nustatyti, kas yra daiktas (asmuo, institucija) jo funkcijos arba „tikslo" požiūriu. Taip kartu nustatomi ir vertinimo kriterijai. T.y. jeigu mes galime pasakyti, kokia yra *x* funkcija, mes galime pasakyti, koks geras yra *x*, arba galime pasakyti, kad *x* yra geras tiek, kiek jis atlieka savo funkciją. Kadangi vieno *x* funkcijos iš esmės negali perimti kitas, Aristotelio sistema, nepaisant jos nelankstumo, leidžia tam tikrą įvairovę vienyje. Jis neišbraukia daugio siekdamas vienio.

[46] Aristotelis, *Politika*, 1252b.
[47] Aristotle, *Metaphysics*, trans. Richard Hope, p. 51. Plg. p. 19–20.

Jį gąsdino tai, kad Platonas užlygino arba ištrynė tam tikras perskyras, tarp jų – viešumo ir privatumo, nes tai atvėrė galimybę visas socialines sferas apimti *viena* kategorija[48]. Aristotelis nusprendė nenutolti nuo to, ką jis laikė regimu įvairių sferų ir skirtingos veiklos sutvarkymu savo ir kitose visuomenėse, ir bent kai kurias iš jų pertvarkyti ar suteikti joms teleologinio primygtinumo. Kaip matysime, kai kur Aristotelio pateiktame socialinio gyvenimo apibūdinime teleologija nesiskiria nuo tautologijos.

Nors Aristotelis tikėjo džentelmenišku Aukso viduriu ir patarė vengti kraštutinumų, to meto graikų visuomenė buvo kraštutinumų civilizacija: jos pamatą sudarė vergovė, klestėjimą lėmė pats brutaliausias imperializmas, jos mąstyme ir praktikoje vyravo mizoginija, joje nuolat kildavo konfliktai ir krizės. Nepaisant to, pateikdamas savo gamtos ir socialinių objektų sistemą Aristotelis surezgė logišką paaiškinimą, kodėl turi būti taip, kaip yra. Jeigu daugumai situacija nėra labai maloni ir palanki, tai ne jo reikalas, kol nedaugelis palaiko tam tikrą pusiausvyrą, kol dalykai funkcionuoja sklandžiai. Aš noriu pasakyti, kad Aristotelio metodas glaudžiai susijęs su ideologija, kuri izoliavo jį nuo šiurkščios graikų gyvenimo tikrovės, pateikdama kartu ir šios tikrovės paaiškinimą, ir jos pateisinimą.

Kai kurie mąstytojai kritiškai vertino klasinę Aristotelio argumentų prigimtį. Pavyzdžiui, Stuartas Hampshire'as aptardamas *Etiką* teigia: „Iš Aristotelio teorijos išplaukia, kad tarp papročių ir moralės nėra esminio skirtumo"[49]. Pasak Alasdairo MacIntyre'o: „*Etikoje* pateiktas dorybių sąrašas neatspindi paties Aristotelio asmeninio pasirinkimo ir vertinimo. Jis parodo, ką Aristotelis laiko „džentelmeno kodeksu" to meto graikų visuomenėje. Kaip ir analizuodamas politines santvarkas, graikų

[48] *Metaphysics*, p. 44. *Metafizikoje* Aristotelis tvirtai pasisako už alternatyvių aiškinamųjų požiūrių, tinkamų daugeliui įvairių mokslų, tarp jų ir filosofijai, „mokslui apie tikslą ir gėrį" (p. 43), įvairovę. Jis teigia, „kad yra daug būdų, kuriais žmonės gali pažinti tą patį daiktą. ... Taigi kiekvienas iš šių mokslinio aiškinimo tipų atrodys esąs skirtingas pažinimo tipas, bet jis gali suteikti mums išminties" (p. 44). Šiuolaikinius epistemologinio monizmo ir pliuralizmo problemų svarstymus žr.: *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. Imre Lakatos and Alan Musgrave.

[49] Stuart Hampshire, *Public and Private Morality*, p. 28.

gyvenimą jis laiko norminiu."[50] Jeigu MacIntyre'as ir Hampshire'as teisūs, Aristotelis ne tik buvo visiškai patenkintas savo visuomenės socialine santvarka, bet ir racionaliai ją paaiškino. Vėliau aš išanalizuosiu šį kaltinimą, pirmiausia schemiškai suformuluodama ir sukritikuodama esminius viešumo ir privatumo teorinio atskyrimo aspektus, išryškėjančius iš Aristotelio *Politikos*, nes jo tipologija padarė milžinišką įtaką vėlesnėms viešumo ir privatumo sampratoms. Po šios tiesmukos kritikos aš subtiliau pažvelgsiu į specifinius Aristotelio minties aspektus. Galiausiai išanalizuosiu, kodėl tarp šiuolaikinių politinių mąstytojų esama tokių, kurie Aristotelio raštuose randa politikos kaip veiklos formos ir pilietybės kaip dalyvavimu grindžiamo viešojo tapatumo kriterijaus sampratą, kuri tebėra rezonuojanti.

Aristotelio teleologinio metodo ir funkcionalizmo požiūriu, kiekvieno atskiro daikto tikslas yra atlikti funkcijas, kurias tik jis vienas gali atlikti. Tai teisinga vergų iš prigimties, moterų, net didesnių ar mažesnių susivienijimų atžvilgiu. Žinodamas Platono teiginį, kad moters prigimties negalima apibūdinti *simpliciter* ir kategoriškai nusakyti individualiais atvejais, Aristotelis lieka nepajudinamas. Nors jis priešpriešinamas Platonui kaip įvairovės gynėjas ir pliuralizmo draugas, kai kuriais klausimais jis yra kategoriškas ir nepalenkiamas. Vienas iš tokių klausimų – moters prigimtis ir iš jos kylanti funkcija. Aristotelis kalba apie tai, kad moteris „iš prigimties" yra žemesnė, o tai, jo teigimu, paaiškina ir pateisina žemesnę moters socialinę ir politinę padėtį; vadinamuosius „vyriškąjį" ir „moteriškąjį" pradus jis lygina su formaliuoju ir materialiuoju savo epistemologijos pradais. *Metafizikoje* jis rašo: „... nes moteriškasis pradas apvaisinamas vieninteliu apvaisinimo aktu, tuo tarpu vyriškasis pradas apvaisina daug moteriškųjų. Taigi lytis yra materijos ir formos atitikmuo."[51] Vyras, tęsia jis, sueities metu įdiegia žmogaus formą. Moteryje jis palieka mažytį homunkulą, kuriam moteris yra tarsi indas, kol ši būtybė bręsta. Pati moteris nesuteikia nieko esmingo ar lemiamo. Savo jau ir taip dirbtinę moters

[50] MacIntyre, *Short History of Ethics*, p. 67.
[51] *Metaphysics*, p. 20–21.

prigimties teleologiją jis paremia ydingu biologinių ir dauginimosi procesų mokslu.

Aristotelio nuomonę apie viešumą ir privatumą, moteris ir politiką nuspalvina jo ankstesnės teleologinės nuostatos. Pirmiausia jis pareiškia, kad geras gyvenimas įmanomas tik „baigtinėje ir tobuloje bendrijoje", o individams – tik dalyvaujant šioje bendrijoje[52]. Žmogus (turimas galvoje vyras) iš prigimties yra gyvūnas, kuriam skirta gyventi polyje[53]. Visos bendrijos siekia tam tikro gėrio, tačiau tik polyje pasiekiamas aukščiausiasis gėris. Vadinasi, tik tie laisvi piliečiai, *polites*, kurie dalyvauja šiame gėryje, patys pasiekia gėrį[54]. Moterys, vergai ir vaikai nedalyvavo ir negalėjo dalyvauti visapusiškoje dorybės ir proto, kurie buvo bendras lygių tobulos bendrijos dalyvių paveldas, sklaidoje. Yra „esminis skirtumas" tarp aukštesnio (laisvo, vyriškos lyties) ir menkesnio (nelaisvo, moteriškos lyties) asmenų, nors šios dvi žmonių kategorijos yra susijusios neišvengiamo viešpatavimo ir pavaldumo santykiais. Aristotelis pateisina šiuos santykius įžvelgdamas „iš prigimties valdančiojo ir valdomojo" pradų „interesų bendrumą" – tai būtina jiems, „kad išgyventų"[55].

Aristotelis nesutiko su nuomone, kad valdžia kitų atžvilgiu *automatiškai* susijusi su dorybe. Jis tikino, kad „pranokstantis kitus dorybe turi valdyti ... žemesniuosius", kad valdžia turi būti susijusi su dorybe dar prieš tapdama šeimininko ir vergo arba vyro ir moters *teisėto* santykio elementu; vis dėlto kadangi pats tokio valdymo *faktas* numato, kad viešpataujančiajai daliai būdinga aukštesnė dorybė, t.y. žmogus negali tapti kito vergu, jeigu „nėra linkęs" tapti kito nuosavybe ir suvokti visą šeimininko protą bei dorybę, kurių pats stokoja[56], Aristotelio idealio-

---

52 *Politika*, 1252b.

53 *Politika*, 1253a.

54 Plg.: MacIntyre, *Short History of Ethics*, p. 63. „Žmogaus gėris apibrėžiamas kaip dorybę atitinkanti sielos veikla, o jeigu yra daugybė žmogaus privalumų ar dorybių, tai atitinkanti geriausias ir tobuliausias iš jų."

55 *Politika*, 1252a.

56 *Politika*, 1254b (taip pat žr. 1-ą ir 3-ią pastabas angliškame *Politikos* vertime: Aristotle, *The Politics*, ed. and trans. Ernest Barker, p. 15). Aristotelis teigia: „Juk vergas iš prigimties yra tas, kas gali priklausyti kitam (dėl to kitam ir priklauso)" (1254b).

je valstybėje valdžia kito atžvilgiu buvo (tautologiškai) susijusi su dorybe.

Namų ūkis buvo nevieša sritis, kuriai buvo priskirta moteris ir kuri ją apibūdino. Kadangi gėris, kurio siekė namų ūkis, buvo mažesnis gėris negu tas, kuris buvo polio tikslas, žmona-motina įgydavo tik ribotą „iš prigimties valdomojo" dorybę, kuri buvo kitokio pobūdžio nei iš prigimties valdančiojo dorybė[57]. Moterys turėjo protą netobulai, „nevaisingai". Aristotelis teigia:

> „Todėl valdovas privalo turėti tobulą proto dorybę (nes kūrinys iš esmės yra meistro, o protas ir yra meistras), o kiekvienam kitam jos reikia turėti tiek, kiek jam pridera. Reikia manyti, kad tas pat pasakytina ir apie būdo dorybes, t.y. kad visi privalo jų turėti, tačiau ne vienodai, o tiek, kiek kuriam reikia savo paskirčiai atlikti."[58]

Tos moterys, vaikai, vergai, „rankpelniai ir darbininkai", kuriuos Aristotelis skiria nuo laisvų piliečių vyrų, yra valstybės „būtina sąlyga". Nors skirtingai negu piliečiai, kurie yra neatskiriama polio dalis, jie nedalyvauja viešajame gyvenime *per se*, vis dėlto jie yra išankstinė sąlyga, nuo kurios priklauso tas viešasis gyvenimas[59]. Valdovus ir valdinius Aristotelis lygina su fleitininkais ir fleitų dirbėjais: vienas naudojasi tuo, kas kito pagaminta[60]. Kadangi klasė ar kategorija „moteris" žemesnė už klasę ar kategoriją „vyras", iš moterų atimta pilietybė, jos nušalintos nuo aktyvaus dalyvavimo polyje. Tik vyrai pasižymi piliečiui būtinais bruožais. „Pilietį ... iš visų požymių labiausiai apibrėžia dalyvavimas teisme ir valdyme"[61], o „valstybe vadiname pastarųjų aibę, paprastai sakant, užtenkamą pasiekti sau pakankamam gyvenimui"[62].

Aristotelio prisirišimą prie *status quo* liudija jo įrodinėjimas, kad moterys „iš prigimties" yra žemesnės, ir įsitikinimas, kad vergas „iš prigimties" yra nuosavybės dalis, visiškai priklauso

[57] *Politika*, 1260a.
[58] *Ibid.*
[59] *Politika*, 1278a. Plg., kaip Arendt giria Aristotelio pateiktą daiktų schemą (Arendt, *Human Condition*, p. 29 ff.).
[60] *Politika*, 1277b.
[61] *Politika*, 1275a.
[62] *Politika*, 1275b.

šeimininkui ir neturi kitokio gyvenimo ar būties, išskyrus tokį priklausymą[63]. Aristotelio moterys buvo *idiotės* graikiškąja šio žodžio prasme, asmenys, negalėję dalyvauti ir nedalyvavę polyje ar viešojo gyvenimo „gėryje", individai, neturėję viešo balso, pasmerkti tylėjimui, kuris buvo jiems paskirta sritis ir jų gyvenimo sąlyga[64]. Viešas balsas buvo teisė ir privilegija tų, kurie buvo paskelbti tobulai turinčiais protą ir dorybę. Moterų *imbecillitus sexus* tiko tik tuštiems apmąstymams, kurie buvo pagal jėgas jų ribotiems sugebėjimams.

Politika, veiklos sfera, aukščiausiosios teisingumo sistemos sritis, teikė erdvę tai veiklai, kuri buvo polio tikslas. Viešieji asmenys iš esmės buvo atsakingi, protingi ir laisvi. Jie visapusiškai dalyvavo privačiame gyvenime *ir* polio gyvenime kaip neatskiriama jo dalis. Kaip tokie jie dalyvavo aukščiausiajame moraliniame gėryje, kurį turėjo pasiūlyti Atėnai, turint galvoje tvirtą Aristotelio nuostatą, kad politika svariai pretenduoja į pirmumą kitų žmonių veiklos rūšių atžvilgiu. Idealiu atveju geras žmogus ir geras pilietis sutampa, tačiau esama ir gali būti išimčių. Bet Aristotelis nepripažino, kad išimčių gali turėti teiginys, jog visumos gyvenimas savo prigimtimi, tikslu ir paskirtimi yra aukštesnis už visų „mažesnių" bendrijų, tarp jų ir šeimos, gyvenimą. Moterys, absoliučiai privatūs asmenys, ne itin protingos, ribotos dorybės požiūriu, gyveno savo gyvenimą būtinybės srityje – gyvenimą, savo esmės, tikslo ir paskirties atžvilgiu laikomą žemesniu už politinį gyvenimą, tačiau funkciniu požiūriu sudarantį būtiną laisvės srities sąlygą.

Aristotelio teleologiniai principai ir socialinių santykių nesupratimas neleido jam įžvelgti tam tikrų reiškinių, kuriuos kiti būtų apibūdinę vadovaudamiesi kitokiu požiūriu. Užuot tiesiog papasakojęs, kokia buvo jo epocha, jis eina toliau. Pavyzdžiui, apibūdindamas moterį kaip žemesnę gyvybės formą, savotišką niekam tikusį vyrą (jos ribotumą neišvengiamai nulėmė jos prigimtis), Aristotelis palaikė to meto prietarus. Jo pažiūros buvo įtakingos ar įtikinamos dar gerokai po to, kai Atikos šlovė virto romantiškai mistifikuojamu istoriniu prisiminimu.

[63] *Politika*, 1256a. Plg.: MacIntyre, *Short History of Ethics*, p. 60.
[64] *Politika*, 1259b ir toliau.

Dabar aš pereisiu į kitą plotmę ir išanalizuosiu ryškiausias *Politikos* ir *Etikos* ištraukas, kuriose gvildenamos problemos, mano manymu, sudaro interpretavimo pagrindą. Skaitydami *Politiką* aptinkame vietų (*Etikoje* mažiau, bet net ir ten), kur Aristotelio argumentai atrodo pritempti, netgi tendencingi. Čia pasitikėjimu savimi dvelkiančios jo prozos sklandi tėkmė užsikerta. Manau, kad šie dalykai, iš kurių keletą aš aptarsiu, Aristoteliui buvo prieštaravimų sritis – prieštaravimų, kuriuos jis arba atsisakė pripažinti, arba pripažino, bet stengėsi užtušuoti. Pirma *Politikos* knyga prasideda gerai žinomu namų ūkio ir polio skirtumų aptarimu, kurį aš ką tik analizavau. Tačiau reikia pažymėti, kad žmogus yra gyvūnas, prigimties skirtas ne tik poliui, bet ir šeimai, – tai pabrėžiama *Etikoje*[65]. Neverta polemizuoti dėl to, ko neįmanoma tvirtai nustatyti, – ar, Aristotelio požiūriu, žmogus-vyras „iš prigimties" yra labiau politinis, ar šeimos gyvūnas; pakanka pasakyti, jog abu jis laiko „prigimtiniais" ta prasme, kad jie tenkina žmonių poreikius ir realizuoja tam tikras žmonių galimybes, ir dėl to tampa įmanomas tam tikras gyvenimas. Tačiau darosi keista, kai Aristotelis teigia (turėdamas galvoje, kad gamta nieko nedaro tuščiai), kad priežastis, kodėl žmogus yra skirtas politinei bendrijai, ir būtent tik vyras, yra ta, jog jis „turi kalbą"[66]. Kalbėdamas žmogus pasako, kas yra naudinga ir kas nenaudinga, kas teisinga ir kas neteisinga. Kalbos turėjimas ir jos vartojimas yra esminė žmogaus savybė – reikia pasakyti, kad ir moters, nes nėra žinių, kad Aristotelio laikais moterys būtų buvusios bežadės.

[65] Aristotelis, *Nikomacho etika*. Žr. samprotavimus, dėstomus pirmoje knygoje. Nepaisant *Politikos* pirmoje knygoje pateiktos schemos, Aristotelis dažnai negali aiškiai ir tiksliai apibrėžti, koks yra *oikos* ir polio santykis. Jis dvejoja. Teigiama, kad namų ūkis yra visumos (polio) dalis ir visuma būtinai ankstesnė už dalį. Iš šios abstrakcijos nėra jokios naudos, kai reikia apibūdinti abi sritis ir joms būdingą veiklą arba ką nors paaiškinti. Vienur Aristotelis sako, kad namų ūkis yra „polio dalis", o moterys sudaro „pusę laisvų gyventojų". Vyro santykis su žmona prilyginamas „valstybės vyro santykiui su piliečiais", kuris, pasak Aristotelio, *stokoja* aiškaus viešpatavimo ir priklausomybės, be to, jam nebūdinga šeimininko ir vergo santykio dinamika – jis veikiau yra *primus inter pares* pobūdžio. Tačiau tai *nėra* visa jo dėstymo esmė.

[66] *Politika*, 1253a.

Gali pasirodyti, kad jeigu žmonių giminė, vyrai ir moterys, kalba ir ši veikla yra esminė giminės savybė, nėra jokio apriorinio pagrindo skirstyti lytis pagal veiklą ir funkciją, kurį pateisintų „prigimtis". Tačiau skaitydami Aristotelį sužinome, kad jis niekada tuo nesuabejoja, netikėtai nukreipia dėmesį į kalbą, o netrukus jau traukia savo giesmę apie tai, kad „visuma būtinai pirmesnė už dalis". Kai Aristotelis nuklimpsta į savo teleologinius samprotavimus, apskritai sugriaunamas jo neišplėtotų kalbos komentarų įtaigumas. Sunku nuvyti įkyrią mintį: jeigu akivaizdu, kad moteris vartoja kalbą, o kalba savo ruožtu liudija žmogaus sugebėjimą protauti ir unikalią *žmogišką* ypatybę, yra priemonė, įgalinanti žmones išdėstyti savo argumentus bei teiginius ir perimti dalyvavimui politikoje reikalingas vertybes, kodėl iš moterų metodologiškai ir politiškai atimamas žadas nustumiant jas į sritį, kurią Aristotelis teigia esant jei ne bekalbę, tai bent jau stokojančią *reikšmingos* kalbos?

Dalykai tampa miglotesni, kai Aristotelis pirmoje knygoje grįžta prie žmogaus kaip kalbančio gyvūno ir teigia, kad būtent dėl kalbos vartojimo tapo įmanomi šeima ir polis. (Iš tiesų pagrįstai galima teigti, ko nepadarė Aristotelis dėl savo nuostatos apie viešosios srities pirmumą, kad būtent šeimoje vaikai pradeda vartoti ir reaguoti į kalbą, kuri iš esmės mus, ir vyrus, ir moteris, sužmogina.) Čia jis pareiškia, kad Gamta, teleologinių imperatyvų kūrėja, apdovanojo žmogų (iš konteksto aišku, kad turimas galvoje tik vyras) sugebėjimu *protingai* kalbėti, nes Gamta turėjo omenyje tikslą – sukurti „politinį gyvūną". Moteris, taip pat vartojanti kalbą, nesugeba protingai kalbėti: dėl to ji tampa namų ūkio gyvūnu, nes dėl neprotingos kalbos, netobulo sugebėjimo protauti, menkesnės dorybės ir galios stokos ji tinka „žemesnei" sričiai. Išvada aiški, tačiau kelias į ją miglotas – politinis gyvūnas yra būtybė, kuri būtų laikoma bailia, jeigu būtų tokia narsi, kaip *„narsi moteris"* (išskirta mano)[67]. Moterims taip pat stinga narsumo.

Zoon politikon, apdovanotam visais sugebėjimais, kaip jo klasės ir lyties teleologinė prigimtinė teisė būdinga „dorybė" tų,

[67] *Politika*, 1277b.

kurie „iš prigimties valdo". Tvirtindamas, kad pranokstantis kitus dorybe, neturinčia nieko bendra su tuo, kas paprastai laikoma moraline dorybe, turi vadovauti tiems, kurie neprilygsta jam šia ypatybe, nepelnytą iš prigimties valdančiųjų „dorybę" Aristotelis pasitelkia kaip vieną iš nelabai įtikinamų graikų institucijos – vergovės – pateisinimų. Aristotelio „dorybė" (jis vartoja terminą *kalokagathia*) yra „ypatybė žmogaus, kuris yra kartu ir gražus, ir geras"[68], ir tuo metu buvo pasitelkiama apibūdinti tikram džentelmenui. Tokia „dorybė" nusipelno viešpatauti žmonoms, žemesniesiems, vergams. Atrodo, tokia jau Aristotelio lemtis – prisegti tam tikrą bruožą ar požymį, susijusį su klase, o ne su kokiu nors esminiu proto ar dvasios aspektu. *Etikoje* Aristotelis su šia „dorybe" susieja įvairiausius dalykus – laimę, palaimą (moterims ji praktiškai neįmanoma), piliečių tobulumą. (Be to, yra bendra dorybė, *arētē,* kurią sudaro nuosaikumas, narsumas ir išmintis.) Moterys gali turėti kalbos dovaną, tačiau joms stinga sugebėjimo racionaliai apmąstyti, jos atskirtos nuo to, ką Aristotelis laiko veikliu gyvenimu, joms užkirstas kelias turėti ir realizuoti aristoteliškąją „dorybę".

Skaitant Aristotelio išvedžiojimus apie „prigimtinį valdymą", susietus su neįtikinama dorybės sąvoka, sunku atsikratyti įspūdžio, kad jie neadekvatūs sprendžiamam uždaviniui. Iš tiesų jis stengiasi pagrįsti ir pateisinti vergovę. Moterų padėtis niekur išsamiai neaiškinama. Matyt, moterų likimas graikams nebuvo rimta moralinė problema, kokia buvo vergovė, kaip galima spręsti iš Aristotelio nuodugnesnių pastangų ją pateisinti ir paaiškinti. Kad ir kaip ten būtų, Aristotelis yra mąstytojas, patenkintas savo likimu ir „dorybe, pritinkančia džentelmenui", žmogui, laisvam nuo būtinybės naštos. Nors Aristotelio užsispyrimas išsaugoti socialinių formų pliuralizmą žavi, konkretūs jo ginami suskirstymai ir pateikiami jų pateisinimai mūsų požiūriu atrodo kaip dūmų uždanga, turinti paslėpti piktnaudžiavimą, tam tikrų žmonių išnaudojimą ir jų raidos slopinimą, kad kiti galėtų dalyvauti „iš prigimties" valdančiųjų „dorybėje".

[68] *Politics*, p. 34, žr. 2-ą past.

Kai susimąstome apie tai, ką ir kokius dalykus Aristotelis pašalina, išbraukia, nustumia į šalį arba turi subordinuoti, dėmesio centre atsiduria klasinių, seksualinių ir kultūrinių prietarų kompleksas. Veikia mažiausiai trys imperatyvai: 1) prisirišimas prie teleologinės schemos, kuri diktavo tam tikras išvadas; 2) susijimas su gyvenimo būdu, kuriam tebegyvuojanti socialinė santvarka buvo naudinga, jeigu žmogus priklausė „laisvės" sričiai; 3) kraštutinumų ir rietenų vengimas. (Kokios nors anksčiau nustumtos grupės pasirodymas viešojoje arenoje kursto nesantaiką ir bent jau kurį laiką trukdo civilizuotai susikalbėti.) Be to, kaip Aristotelio politinio mąstymo aspektas reiškėsi vienas ypatingas imperatyvas, skatinęs užimti gynybinę poziciją. Aš turiu galvoje plačiai paplitusią moterų „privačios" galios baimę, persmelkusią Atėnų visuomenę, ypač motinos baimę. Ši baimė priversdavo žmogų palikti namus ne tik pasitraukiant iš jų fiziškai, bet ir atsiribojant nuo „namų" emociškai, net politiškai. Aristotelio tekstuose rasime šį ketvirtąjį imperatyvą paremiančių teiginių: prisiminkime jo teiginius apie polio „prigimtinį pobūdį" – jis egzistuoja tam, kad apibrėžtu mastu patenkintų *atskirų* vyrų poreikius, tai įrodinėjama ne kartą, – ir jo pakankamumą sau. Kitaip tariant, nėra reikalo eiti namo, kad patenkintum savo poreikius, nes tarp to, ką gali suteikti namų ūkis, nėra nieko, ko negalėtų suteikti sau pakankamas polis, kuris gali palikti ūkį be reikalingų dalykų. Atėnų vyrai tarsi blaškosi tarp dviejų galingų jėgų laukų – Motinos ir Agoros, namų ūkio ir polio, privatumo ir viešumo – ir pasirenka galimybę išbandyti savo laimę už namų sienų, išgarsėti viešа veikla, dažnai – kariaudami (nedaugelis – kontempliatyviu gyvenimu), užuot susidūrę su tuo, ką Johnas Knoxas vėliau pavadins „siaubingu moterų valdymu".

Jeigu Aristotelio teorijoje nerastume nieko daugiau, tik daugybę ideologinių gyvenimo būdo pateisinimų, jis nebūtų labai įdomus šiuolaikinei politinei minčiai; tačiau Aristotelio pasitenkinimas Atėnų socialine santvarka – tai dar ne viskas. Lieka jo sukurtas politinės srities kaip siekiančios tam tikro visuomeninio, moralinio „gėrio" ir pilietybės kaip veiklos formos, orientuotos į visumos gerovę, vaizdinys. Jis atkakliai teigė, kad „politinės bendrijos tikslą ... svarbiau pasiekti ir paremti, jis yra

esmingesnis už individo tikslą"[69], ir šis teiginys sudaro jo politinės teorijos pamatą. Tad Aristoteliu domimasi ne dėl jo prastos teleologijos, bet dėl politikos vizijos, kuri tebėra gaji. Štai kur jis galėtų pamokyti feminizmą, kuris stokoja gyvybingos politikos ir politinės bendrijos vizijos, ir todėl jam nepavyko sukurti pilietybės idealo. (Aš grįšiu prie šių teiginių 5-ame skyriuje.)

Ironiška, kad mąstytojas, ryžtingai pripažinęs ir palaikęs *nušalinimo* politiką, tapo dalyvavimo politikos simboliu. Brianas Fay savo aštrią apybraižą apie normatyvinį politikos idealą pradeda pavadindamas savo pastangas „aristoteliškosios politikos koncepcijos" dalimi.

> „... pasak šios teorijos, „politika" apima sąmoningas žmonių pastangas reguliuoti, tvarkyti ir kontroliuoti savo kolektyvinius reikalus ir veiksmus, nustatyti savo visuomenės tikslus, tuos tikslus įgyvendinti ir įvertinti. Šiuo požiūriu politikoje svarbiausia yra žmonių sąveika ir dalyvavimas pagal tarpusavyje nusistatytas ir pripažintas taisykles, kai jie įsijungia į šį bendruomenės įstatymų kūrimo ir administravimo procesą; kitaip tariant, svarbiausia yra įtraukti piliečius į jų pačių kolektyvinio tapatumo nustatymo procesą."[70]

Fay daro išvadą, kad „žmonės gali būti laisvi tik tada, kai jie dalyvauja nustatant jų gyvenimo sąlygas"[71]: visa tai, ir ne tik tai, Fay vadina „aristotelizmu". Cornelius Castoriadis susieja Aristotelį su Marxo teorija, nes Aristotelio klausimas yra *politinis* klausimas, politinės bendrijos, visuomenės pamatas, kaip visuomeninių individų formavimas, kaip teisingumas, kaip mainai – kur susiduria *physis ir nomos*"[72]. Castoriadis tvirtina, kad Aristotelis, o ne Marxas, yra politikos raktas, nes politika yra veikla, lemianti mūsų ypatingą savęs kaip laisvų asmenų, piliečių ir moralinių veikėjų suvokimą. Fay, Castoriadis ir kiti neabejotinai bent netiesiogiai atsakė sau į klausimą, ar Aristotelio aiškinimo logika yra veikiau *neišvengiamai*, o ne istoriškai su-

[69] *Politics*, p. 355 (iš I priedo „Aristotelio politikos koncepcija *Etikoje ir Retorikoje*").

[70] Fay, *Social Theory and Political Practise*, p. 54.

[71] *Ibid.*

[72] Cornelius Castoriadis, „From Marx to Aristotle, From Aristotle to Us", *Social Research*, p. 672.

sijusi su moterų, vergų ir nelaisvų žemutinių klasių nušalinimu nuo dalyvavimo politiniame gyvenime. Jų požiūriu, Aristotelio dalyvavimo samprata yra iškilus indėlis į politikos kaip žmonių veiklos prasmės tęstinumo, paskirties ir prigimties supratimą.

Tai, kad pats Aristotelis kai kurias žmonių kategorijas nušalino nuo politikos, neturėtų mūsų saistyti, jeigu vadovaujamės nuostata, kad vergų gamyba ir *oikos* gamybos ir reprodukcijos aristoteliškoji versija nebūtinai turėjo būti politinės veiklos struktūrinė atrama. Iš daugumos šiuolaikinių mąstytojų, atrodo, tik Arendt nelabai trikdo panašios pilietybės prielaidos[73]. Tačiau aiškinamųjų politikos teorijų vertinimo būdas numato galimybę atmesti atskirus vertinimus, išplaukiančius iš bendrosios teorijos (Aristotelio vergovės teorijos) neatsisakant visos aiškinimo logikos (Aristotelio politikos kaip veiklos formos). Svarbiausia ištirti, ką galima išmesti nesugriaunant visos teorijos struktūros, kad atsisakant atskirų aiškinimo aspektų nebūtų išmestos ir alternatyvos, kurioms pritariama.

Tai leidžia feministinės pakraipos mąstytojams pasinaudoti Aristoteliu siekiant savo tikslų, griebtis pilietybės sąvokos kaip kolektyvinio ir individualaus viešojo tapatumo kriterijaus ir atkakliai jos laikytis. Kol kas feminizmas stokoja tokios vizijos, tačiau ją turi ir atkartoja kitos šiuolaikinės minties formos – pavyzdžiui, žmogus traktuojamas kaip *actus humanus*, kurio galimybės *(potentia)* gali būti aktualizuotos tik veikiant „kartu su kitais"[74]. Šis šiuolaikinis aristotelizmas, praturtintas sudėtingu kitos mąstymo tradicijos statiniu, grįžta prie Aristotelio, kai Karolis Wojtyła (dabar popiežius Jonas Paulius II) teigia: „... dalyvavimas kaip asmens esmė yra kiekvienos žmonių bendrijos svarbiausias bruožas"[75]. Ištraukoje, itin prasmingoje feministinės pakraipos mąstytojams, ieškantiems alternatyvų nelanksčiems funkcionalistiniams žmogaus apibrėžimams ar tokiam pat nelanksčiam invaironmentalistiniam determinizmui, Wojtyła rašo: „Veikla padeda mums geriausiai įžvelgti įgimtą žmogaus

[73] Žr.: Arendt, *Human Condition.*

[74] Karol Wojtyła (Pope John Paul II), *The Acting Person,* trans. Andrej Potocki, p. 275.

[75] *Ibid.,* p. 276.

esmę ir įgalina visapusiškai jį suprasti"[76]. Jeigu nuosekliai laikomasi veiklos kaip atskleidžiančios vieną individą kitam ir visus vienas kitam sampratos, atveriamas kelias socialinei kritikai (tačiau tik ne Aristotelio atveju), nes šią galimybę suteikia tik dalyvavimas. Taigi kliūtys dalyvavimui, ar tai būtų objektyvios ekonominės sąlygos, ar represyvios socialinės normos, ar nedalyvavimas dėl nusivylimo, nesąžiningumo ir riboto įžvalgumo, tampa diskusijų ir kritikos objektu. Žmogaus dalyvavimas kaip *actus humanus* idealiai suteikia individams galimybę atskleisti savo potencijas ir kartu priskiria moralinę atsakomybę už platesnį žmonių ratą – atsakomybę, neatskiriamą nuo kalbėjimo kaip diskurso, siekiančio bendrų tikslų. Pereidama prie krikščioniškosios moralinės revoliucijos ir jos politinės įtakos aptarimo, aš pereinu prie tradicijos, kuri nuo pat pradžių siūlė alternatyvą „graikiškajam gyvenimo būdui", graikų žmogaus, viešumo ir privatumo vaizdiniams.

[76] *Ibid.*, p. 11.

Antras skyrius

KRIKŠČIONIŠKASIS IŠŠŪKIS, POLITIKOS ATSAKAS: ANKSTYVOJI KRIKŠČIONYBĖ IKI MACHIAVELLI'O

Palaiminti romieji; jie paveldės žemę. ... Palaiminti gailestingieji; jie sulauks gailestingumo. Palaiminti taikdariai; jie bus vadinami Dievo vaikais.

Mt 5, 5–9

Tačiau kai valdovas klysta, ar tauta irgi privalo juo sekti? Atsakau: ne, niekas neturi priedermės nedorai elgtis; mes privalome paklusti Dievui, kuris trokšta teisingumo, o ne žmogui.

Luther

Todėl jeigu valdovas nori išsilaikyti, jis privalo išmokti nebūti geras ir pasinaudoti šiuo mokėjimu arba nesinaudoti juo, nelygu ko reikalauja [valdymo] menas.

Machiavelli

Mūsų laikais feministės pasirausė po krikščionybės per du tūkstančius metų sukauptą paveldą ir pateikė sąrašą siaubingų dalykų, kuriuos padarė priekabūs kunigai, uolūs fanatikai, represinės institucijos, iš anksto nuteikti tikintieji ir kurie neišgąsdins tik pačių drąsiausiųjų. Žinoma, krikščionybė, kaip ir kiekviena įtakinga doktrina, turinti vaizdinių, simbolių ir idėjų sistemą, iš kurios išaugo bauginantis minties statinys ir įvairios socialinės praktikos bei institucinės formos, išties neišvengė nenuoseklumų, piktadarysčių ir dogmatizmo. Iš tiesų būta tų Lutherio pasmerktų „gašlių ir nešvankių" bažnytininkų, kurių pasmerkimas buvo naudingas dar ir tuo (tai žinoma viešosios moralės gynėjams ir mūsų laikais), kad tokie žmonės turėjo leisti laiką skaitydami ir mąstydami apie tai, ką jie smerkė ir draudė kitiems. Iš tiesų Ievą apgavo klastingas žaltys ir padarė

ją atsakingą už tai, kad pasaulyje buvo paskleistas gėrio ir blogio pažinimas. (Beje, šitai man niekada neatrodė taip gėdinga, kaip Kaino poelgis, per kurį pasaulyje radosi žmogžudystė.) Visas Bažnyčios struktūros statinys, ypač katalikybė, buvo pasmerktas iš feminizmo sakyklų kaip patriarchalinių privilegijų prieglobstis, tačiau kur kas rečiau kalbama apie ordinus, kuriuose moterys iškilo į labai atsakingas, galią ir šventumą suteikiančias pozicijas. Dalyko esmė yra dvilypė. Samuelio Morse'o žodžiais tariant: „Ką Dievas padarė?"

Krikščioniškoji revoliucija: Aristotelis aukštyn kojomis

Pradėsiu nuo pateisinimo: krikščionybė paskelbė pasaulyje moralinę revoliuciją, kuri dramatiškai ir į gera pakeitė vyraujančius vyro ir moters, viešumo ir privatumo vaizdinius. Kadangi ši moralinė revoliucija šiuolaikinėse politinėse teorijose retai giliau analizuojama, aš išdėstysiu labiausiai provokuojančius samprotavimus apie ankstyvosios krikščionybės nulemtą žmogaus situaciją dvasinėje ir politinėje plotmėje. Po to gvildensiu krikščionybės socialinę teoriją, išdėstytą šv. Augustino, šv. Tomo Akviniečio ir dramatiškojo Martino Lutherio veikaluose. Skyrių užbaigsiu Machiavelli'o kontrrevoliucijos prieš krikščionybę aptarimu.

Krikščionybės socialinei doktrinai aš tiesiogiai ir netiesiogiai priešinu graikų pasaulėvaizdį jo apogėjaus, kurį įkūnijo Aristotelis, o ne nuosmukio, susijusio su stoikų „nelaiminga sąmone", laikais. Mano uždavinį sunkina tai, kad viena žymi mūsų laikų politikos teoretikė, išsamiai gvildenusi krikščionybę, Hannah Arendt, pasmerkė ją kaip destruktyvią „gyvenimo filosofiją" (greta marksizmo), įdiegusią pasaulyje tokias politiškai žalingas sąvokas, kaip kiekvieno žmogaus gyvenimo ir kasdienio gyvenimo šventumas. Arendt teigia, jog krikščionybė nupigino politiką paskelbusi, kad visų gyvybė yra šventa, o žmogaus triūsas ir darbas kilnus, – ji pati, kaip ir graikiškosios senovės apologetai, visus tuos žmones ir būtinybės diktuojamą veiklą niekina. Ji sielojasi: „Senoji panieka vergui, kuris buvo niekinamas dėl to, kad tenkino tik gyvybines reikmes, ir turėjo paklusti šeimininko prievartai, nes norėjo išlikti gyvas bet kokia kaina,

ko gero, negalėjo gyvuoti krikščionybės eroje."[1] Arendt herojai yra graikų kariai, kurie eidavo į mūšį, mirdavo jauni ir palikdavo gražius prisiminimus. Vergas, kuris išgyvendavo didžiausios degradacijos situacijoje, iš Arendt sulaukia tikrai aristokratiškos paniekos.

Taigi kas yra toji „gyvenimo filosofija", kurią Arendt, kaip galima aiškiai suprasti, laiko graikų gyvenimo būdo antiteze? Aš pareiškiau, kad krikščionybė įvykdė mąstymo revoliuciją. Turiu galvoje, kad krikščionybė dramatiškai pakeitė mūsų pasaulėžvalgą, sukūrė naują pamatinių sąvokų, susijusių su tam tikrais reikalavimais, žodyną ir pateikė atsakymus į klausimą, kurį anksčiau kėlė Sokratas: kaip žmogus gali gyventi teisingą gyvenimą? Ankstesnės viešumo ir privatumo sąvokos buvo ištrauktos iš tramdomųjų marškinių, į kuriuos jas įspraudė Aristotelis. Krikščionybės Vakaruose sukelti moraliniai ir konceptualiniai pokyčiai apima ir daugelį kitų dalykų – kai kurie iš jų vertingi, kiti problemiški: Aristotelis iš tiesų buvo apverstas aukštyn kojomis.

Pirmiausia, būtina atsižvelgti į istorinį kontekstą. Pasaulis, kuriame atsirado ir klestėjo krikščionybė, nesusidėjo iš pavyzdinių miestų-valstybių, demokratinio dorumo, kai piliečiai siekia bendrojo gėrio, modelių, – viską sunaikino krikščioniškosios anapusybės bacila. Kristaus misija prasidėjo ir baigėsi niūriame korumpuotos, pasipūtusios, nuo galybės apsvaigusios imperijos, kurioje valstybės garbinimą jau pakeitė imperatoriaus sudievinimas ir visos niekingos cezarizmo blogybės, avanposte. Tai, jog „dieviškasis Augustas" sėdėjo imperatoriaus soste tuo metu, kai gimė Kristus, negali išbraukti istorinio fakto, kad Romos imperija klasta, kraugeriškumu ir net genocidu išplėtė savo įtaką tuomet žinomame pasaulyje. Koks „viešasis gyvenimas" buvo įmanomas pavergtoms tautoms? Vienintelė politika imperijoje buvo baimės ir nevilties slegiamų valdinių pasyvumas arba garbėtroškų, skatinamų gobšumo ir garbės troškimo, intrigos siekiant valdžios. Tie negausūs iš praeities pasigirdę balsai, smerkę cezarizmą ir sielojęsi dėl *res publica* praradimo,

[1] Arendt, *Human Condition*, p. 316.

nutilo arba buvo nustumti nuo scenos. (Vis dėlto būtent kaltinimas, kad Romos nuosmukis ir žlugimas buvo krikščionybės rankų darbas, ketvirtame amžiuje įkvėpė šv. Augustiną sukurti savo šedevrą *Dievo valstybė*.)

Įrodinėdama, kad krikščionybė suteikia kiekvieno „individo gyvenimui ... [poziciją], kurią kadaise turėjo valstybės „gyvenimas""[2] (kai kas, Aristotelis – taip pat, šį gyvenimą laikė tam tikra prasme „natūraliu"), Arendt kalba apie tai, kas iš esmės ją labiausiai jaudina. Arendt kaltinimą galima perfrazuoti taip: krikščionybė reabilitavo ir pašventino tiek *kasdienį gyvenimą*, tiek *kiekvieno individo gyvenimą*, ypač visuomenės aukų gyvenimus, ir suteikė kiekvienam iš naujo atrastą orumą – *dignitas*, – kuris anksčiau buvo tik kilmingųjų, turtingųjų ar galingųjų privilegija. Kartu privačioji sfera, ta, graikų supratimu, „menkesnė" būtinybės sritis, buvo išvaduota nuo graikų paniekos ir pakylėta, tapo svarbi ir garbinga, o tai kadaise buvo išimtinai „laisvės" sferos – viešosios erdvės, kurioje piliečiai vyrai svarstė svarbius dalykus ir visi drauge buvo didvyriai, – privilegija. Paskutinį padaryti pirmuoju šiuo atveju reiškė, kad pirmasis tapo jei ne absoliučiai paskutiniu, tai žemesniu už angelus ir ne aukštesniu už tikinčiųjų bendruomenę. Staiga viešoji sritis, politika, pamatė esanti (nors ne visur vienodai) smerkiama kaip velnio kūrinys (blogiausiu atveju) arba kaip nelemta ir tikrai ne itin kilninanti būtinybė (geriausiu atveju).

Audringa šios moralinės revoliucijos drama su jos politiškai sukrečiančiomis pasekmėmis yra viešumo ir privatumo istorijos dalis, nė kiek nepraradusi savo paveikumo. Atliktas toks nuodugnus pervertinimas, kad praėjus tik keliems šimtmečiams po

[2] *Ibid.*, p. 314. Marksizmas susijungia su krikščionybe kaip „gyvenimo filosofija", o tai, Arendt požiūriu, yra bloga lemiantis ženklas tikrajai politikai. Pasak Arendt, kai svarbiausias dalykas, kuriuo vadovaujamasi, yra žmogaus gyvenimas, prasideda politikos erozija. Nesiryžtame Arendt filosofiją kontrasto dėlei pavadinti „mirties filosofija", nors jai kelia susižavėjimą herojai, kurie mirė jauni. Arendt garbina „žemiškojo nemirtingumo siekimą" (p. 314), graikų senovėje neatskiriamą nuo to, ką Eli Saganas pavadino „troškimu naikinti" savo to paties pavadinimo knygoje. Galimas daiktas, Arendt pažiūros šiuo klausimu išvengė gausios kritikos dėl mūsų mąstymą vis dar persmelkusios didelės pagarbos senovės Graikijai. Galbūt ir mes trokštame išsivaduoti iš judėjų ir krikščionių etikos nukaltų grandinių dėl to, ką Arendt garbina kaip „veiklą jos pačios labui".

Kristaus gimimo Romos imperatorius, įkalbėtas Bažnyčios vyskupo, pasirodė bažnyčioje viešai išpirkti nuodėmės dėl „nusikaltimų", padarytų valstybės vardan, – koks reginys! Viešasis pasaulis dabar turėjo pateisinti savo galią prieš kitą sostą, turėjo susidurti su Dievo žmonių pykčiu ir pasmerkimu ir su žemiausių tikinčiųjų sluoksnių pilietinio nepaklusnumo grėsme[3]. Arendt čia teisingai įžvelgia nuosmukį, tačiau tai yra ne tiek politikos, kuri jau buvo smukusi net ir pagal jos pačios supratimą, kas yra politika, bet politikos pretenzijų *teisėtumo* nuosmukis. Arendt remiasi prielaida, kad politika kaip gyvenimo tvarkymo būdas ir politikos teorija bei simboliai kaip svarbiausias tikrovės formavimo būdas automatiškai turi pirmenybės teisę. Kodėl taip yra? Atsakau: ji neturi tokios teisės – nebent mestų iššūkį. Politika, kaip ir bet kurios kitos žmonių pastangos, turi įrodyti savo tiesą. Mūsų amžiuje ji turi įrodyti savo tiesą tiems, kuriuos Arendt, sekdama Aristoteliu, vadina *animal laborans* ir įkurdina privačiuose šešėliniuose aptvaruose. Krikščionybė užginčijo politikos prioritetą. Ji neperkėlė pasaulietinės valdžios į tylos ir šešėlių sritį, kaip pasaulietinė valdžia anksčiau perkėlė privatumą, tačiau viešojo politinio pasaulio pretenzijos jau nebebuvo traktuojamos kaip neginčijamos. Vienvaldys dabar turėjo susidurti su grėsminga Kristaus figūra. Iš pradžių kova atrodė nelygi, tačiau ji baigėsi organizuotos monarchinės Bažnyčios

[3] Paskutinis, tapęs pirmuoju, ir pirmasis, tapęs paskutiniu, sulaukė sarkazmo iš Nietzsche's. Jis smerkė krikščionybę kaip „vergų moralę" ir jos sekėjus, kuriems įkvėpimo teikė *ressentiment*, grėsminga keršto dvasia, išstūmusi iš pasaulio tikrąją didybę ir dvasingumą. Nietzsche visuomet provokuojantis, net ir tuomet, kai jis neteisus, kaip, man regis, šiuo atveju. Krikščionybės atliktas vertybių perkainojimas nėra *tik* senovės vertybių atmetimas. Krikščioniškoji moralinė revoliucija įdiegė *naujas* moralinio vertinimo sąvokas, užuot tiesiog atmetusi senąsias. Ji paskelbė transformuotą seno ir naujo – susijusių tarpusavyje arba sąveikaujančių daugybe sudėtingų būdų – sintezę. Paprastas atmetimas nebūtų jokia pažanga, tai būtų tiesiog reagavimas-formavimas arba sudėtingesnė slopinimo forma. Tikrasis moralės kitimas apima ir transformuoja tai, kas sena. Pamokoma ir tai, kad kasdienį gyvenimą reabilitavusi moralė sankcionavo „moteriškas" dorybes, prieštaraujančias vyriškojo heroizmo ir krauju aptaškytos šlovės vizijoms. Nietzsche's pateiktą *ressentiment* aptarimą žr. jo veikaluose *Tragedijos gimimas* arba *Apie moralės genealogiją* (Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and the Case of Wagner*, trans. Walter Kaufman; Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, trans. Walter Kaufman).

įsigalėjimu, Bažnyčios triumfu (ir Kristaus praradimu?), Romos santvarkos išsišakojimu bei nuosmukiu, feodalizmo formų radimusi bei tautinės savigarbos prabudimu visoje Europoje. Kaip pasikeitė viešumo ir privatumo orientacija?

Naujasis Testamentas, ypač pirmosios keturios Evangelijos, neužbaigtos doktrinos, alegorijų, palaimos ir pamokslų popuri, net ir šiandien parodo nepaprastą Kristaus patrauklumą pasaulyje, kuriame galia visiškai nuvertino politiką ir kuriame tiesiog nebuvo tokio dalyko kaip aktyvus piliečių dalyvavimas viešajame gyvenime. Kaip buvo galima kalbėti apie „bendrąjį gėrį" pasaulyje, susidedančiame iš šeimininkų ir vergų, nugalėtojų ir aukų, imperialistų ir kolonialistų? Krikščionybė kaip visada ragino „atiduoti ciesoriui", kas jam priklauso, bet ji rekonstravo, kas jam priklauso, ir paaiškėjo, kad tai yra visai nedaug: paklusnumas įstatymams siekiant viešosios tvarkos, mokesčių mokėjimas, iš pradžių atsisakymas tarnauti kariuomenėse, vėliau noras dalyvauti „teisingame kare". Gyvenimo aukščiausiasis tikslas ir prasmė, žmogaus pašaukimas ir paskirtis šioje žemėje nepriklausė nuo valdovo galios. Tai, kaip žmogus pasirenka suvokti save ir pasaulį, gyventi, kvėpuoti ir numirti jame, neįėjo į valdovo kompetenciją. Krikščioniškoji doktrina atmetė viešosios struktūros, imperijos, pretenzijas į dieviškumą, visagalybę ir skelbimąsi vieninteliu pasaulio sutvarkymo principu. Tai buvo mažiausia, ką turėdami laisvą valią ir būdami sąmoninga moraline jėga galėjo padaryti krikščionys. Tačiau jie galėjo padaryti daugiau: juos buvo galima priversti veikti prieš valstybę, priešintis jos pretenzijoms ir nepagrįstiems reikalavimams, kuriuos ji kėlė individams, jų kūnui ir protui. Pasaulyje atsirado šis tas nauja: principingo pasipriešinimo pasaulietinei valdžiai sąvoka. Nei Platonas, nei Aristotelis jo nepripažino. Ir Sokratas nebuvo tokio pasipriešinimo pradininkas, kaip kartais mėgstama teigti, nes jis neabejotinai pripažino sugedusia laikomos Atėnų demokratijos teisę atimti jam gyvybę ir savo mirtimi iš naujo patvirtino, kad valstybė buvo jo būties kūrėja. Pasaulietinė valdžia galėjo nužudyti krikščionis, tačiau galų gale jie paskelbė, kad kiekviena valdžia, pasisavinanti teisę pralieti nekaltą kraują, yra šventvagiška. Krikščionys negalėjo su švaria sąžine susivienyti su tais, kurie paženklino istoriją kryžiais. (Be abejo, nuo

Konstantino laikų krikščionybė iš tiesų ne kartą buvo susitepusi rankas krauju. Tačiau aš tvirtinu, kad tai prieštarauja pirmykštei krikščionybės doktrinai, paskatinusiai radikaliai pakeisti romėnų pasaulio moralinį klimatą.) Moralinio maišto prieš viešąją valdžią sąvoka atvėrė daugybę pasirinkimo galimybių, priedermių, pareigų, dilemų ir naujų vertinimų, negalimų ikikrikščioniškose epochose, ji buvo reikšminga tiek vyrams, tiek moterims, nes moterys buvo krikščionių bendruomenės pilietės.

Šiltai priimtos į naująją bendruomenę, *res publica Christiana*, moterys tapo jos gyvenimo terpę sudarančių normų, veiklos ir idealų dalininkėmis. Ji įsitikino (pamėginkite atsidurti I a. po Kr. Judėjos moters vietoje girdėdami *šią* žinią!), kad ypatybės, dažniausiai siejamos su jos kaip motinos veikla – vaikų gimdymas ir žmogaus gyvybės palaikymas, atsakomybės už bejėgius, pažeidžiamus ir silpnuosius etika, gerumas, gailestingumas ir užuojauta, – nusipelno pagarbos. Būtinybės sritis susikūrė savąjį šventumą. Moterys, kaip ir vyrai, galėjo būti pašauktos mirti už bendrą reikalą, tačiau ne mosuodamos didžiuliais kalavijais kaip Homero didvyriai, bet kaip tvirtų vidinių įsitikinimų liudytojos ir kaip blogio, kurį sukelia absoliuti politinė valdžia, gyvos aukos.

Na, o kaltinimas, kad krikščionybė sugadino aristoteliškąją gyvenimo kaip veiklos ir dalyvavimo viziją? Šis kaltinimas taip pat yra nepagrįstas. Pirmiausia, krikščionybės eros pradžioje dalyvaujantiesiems nebuvo būdingas toks aristoteliškasis etosas. Antra, krikščionybė kiekvieną vyrą ir moterį skatino plačiau dalyvauti naujojoje bendruomenėje, nes laikytis „kelio" geriausiai buvo galima būnant tikinčiųjų bendruomenės nariu. Nebebuvo *polites*, diskutuojančių, „kur eina Atėnai", bet tai galų gale buvo tolima, aristokratiška ir išskirtinai dalyvavimu grindžiama vizija. Krikščioniškoji „pasitraukimo" iš pasaulio versija, kaip viena iš tikintiesiems atvirų galimybių, buvo ne pasinėrimas į solipsizmą, bet pašaukimas, reikalavęs atsidėti apmąstymams ir apsivalyti tobulai gyvenant tarp kitų. Kodėl toks pasitraukimas *simpliciter* turėtų būti laikomas pilietinės paniekos ženklu, o Aristotelio teiginys, kad „veiklus gyvenimas nebūtinai turi būti, kaip kartais manoma, toks gyvenimas, kuris

apima santykius su kitais"[4], – ne, yra mažų mažiausiai problemiška. Aristotelio pateiktoje žmogaus dorybių skalėje *vita contemplativa* savo ruožtu buvo toks pat puikus kaip ir *vita activa*. Tačiau Aristotelio kontempliuojantis žmogus, pasak jo paties, neturėjo apie ką mąstyti. Jis pasiduodavo „mintims, kurios nebuvo susijusios su jokiu objektu"[5]. Solipsizmas labiau tinka apibūdinti Aristotelio *vita contemplativa* negu krikščioniškajam *pasaulio* kontempliavimui pasitraukus nuo jo pagundų. Be to, reikia pažymėti, kad moterys dėl neišsivysčiusio jų protingojo prado buvo nušalintos nuo aristoteliškojo kontempliatyvaus gyvenimo ir laimės siekimo, lygiai kaip jos buvo nušalintos nuo *vita activa*. (Iš tiesų Aristotelis gynė nėščios motinos protinį neveiklumą.) Pats Kristus niekada neragino pasinerti į asmeninį dorybingumą. Medį, sakė jis, pažinsime iš jo vaisių, ir niekaip kitaip. Bet jis laimino pamaldumo aktus, atliekamus vienumoje, nesiekiant išaukštinimo ir viešos garbės.

Krikščionybės pozicija galios apskritai atžvilgiu giliai paveikė jos požiūrį į galios klausimus, susijusius su jos viešuoju ir privačiuoju aspektais. Kaip minėjau, iš pradžių krikščionybė užginčijo ir kvestionavo jėga, įsakymais ir valdymu grindžiamą galią ir reikalavo, kad tokia galia pagrįstų savo teisėtumą. Aukščiausioji galia, *potestatis*, buvo palikta Dievui, ir tai buvo galia, kuriai žemėje galėjo atstovauti tik Dievo garbintojai. Ypatingo aukščiausiosios galios balso žmogus negalėjo pajungti ar uzurpuoti sau. Buvo ir kita galios rūšis – *potentia*, kiekviename žmoguje slypinti galia veikti. Ši galia turėjo būti nukreipta garbinti Dievą ir tarnauti tikintiesiems. Vėl stulbinamai apverčiamas aristoteliškasis vaizdas. Trumpai prisiminkime Aristotelio teleologinę prielaidą, kad gamtos ir socialinių objektų esmė besąlygiškai nustato aukščiausiosios galimybės ribas. Ši vidinė galia buvo visiškai pažinta, kai buvo empiriškai realizuota: neparagavęs skonio nesužinosi. Kadangi moters sritis buvo pripažinta ribota, jos prigimtis *a fortiori* buvo ribota. Laisvas vyras, pilietis,

[4] Aristotelis, *Politika*, 1325b. Taip pat: „Juk to, kuris nepranoksta tiek kitų, kiek vyras pranoksta žmoną arba tėvas vaikus, arba šeimininkas vergus, veikla negali būti gera ir kilni".

[5] *Ibid.*

turėjo didesnę (tobulesnę, visapusiškesnę) *potentia*, jam reikėjo viešumos, kur jo įgimtos galimybės galėtų būti visiškai realizuotos.

Krikščionybė atmetė šį griežtą, kategorišką žmonių suskirstymą ir skelbė, kad visi žmonės Dievo akyse yra vienodai svarbūs ir lygūs. Kiekvienam žmogui buvo suteikta reikalinga galia, kad jis arba ji galėtų padaryti tai, ką privalo: labiausiai pažemintieji gali mesti iššūkį galingiesiems, paniekintieji gali įgyti orumą. Ši *potentia* neturėjo kokios nors specifinės tinkamiausios aplinkos jai realizuoti, išskyrus tai, kad tikinčiojo kūnas, mažas ar didelis, buvo aiškiausias kelias įkūnyti žmogaus galią kaip galimybę. Christopheris Dawsonas tikina, kad krikščionybė „padarė galimą laisva asmenybe ir bendromis pastangomis siekti moralinių tikslų grindžiamos socialinės santvarkos idealą“[6]. Kertiniai žodžiai, rodantys, kaip dramatiškai dalykai klostėsi nuo polio laikų, yra „laisva asmenybė“, „bendros pastangos“, „moraliniai tikslai“. Iš esmės visi žmonės yra apdovanoti „laisva asmenybe“. Visi galėjo prisidėti prie bendrų pastangų siekti bendrų tikslų. Tačiau tikslai turėjo būti aptarti atsižvelgiant į moralinius kriterijus, t.y. dalyvavimo veikla *pati savaime,* nors ir vertinga, nebuvo tobulas *tikslas pats savaime,* bet buvo nukreipta į tam tikrą objektą, ir tą objektą reikėjo įvertinti pagal tam tikrus kriterijus.

Viena iš priežasčių, kodėl Jėzaus figūra tebėra svarbi politinei minčiai, yra jo tvirtas įsitikinimas, kad būtinybės sritis, nepolitinė arba subpolitinė sritis, nėra niekinga vieta žmogaus pastangoms arba bjaurus ir pavojingas padaras, kurį reikėtų tramdyti politinės santvarkos kariams, bet tiesiog yra ta vieta, kur didžioji dauguma žmonių randa sau namus ir kur jiems turi būti leidžiama gyventi oriai ir prasmingai, įsitikinus, kad jie taip pat yra vertingi, unikalūs, turi nemirtingą sielą. Valdžios koridoriai priversti užimti gynybinę poziciją: nuo šiol žemiškosios tvarkos palaikymas ir piliečių ramybės saugojimas be pasipriešinimo negalėjo būti siejamas su viešpatavimu ir prie-

---

[6] Christopher Dawson, *A Monument to St. Augustine,* cit. pagal: Frederick J. Copleston, S. J., *A History of Philosophy,* vol. 2: *Medieval Philosophy,* p. 105.

varta plačiam privačiam individualios sąmonės pasauliui ir kasdieniam gyvenimui. Senoji polio politika buvo išskirtinis, o Romos imperijos politika – negailestingas imperializmas, tuo tarpu naujoji krikščionių bendruomenė, nors nepolitinė, buvo prieinama kiekvienam, kas, kaip Sokratas, troško teisingumo. Kaip krikščionių vyrų, moterų, vaikų, paliegėlių, „apsėstųjų", luošių, net nusikaltėlių šutvė skiriasi nuo Platono simposijo dalyvių! Juos siejo tik vienas aspektas: tvirtas įsitikinimas, kad teisingumui pasiekti būtinas Būtinasis Erotas, net kai kitos žmogaus dorybių skalės buvo apverstos[7].

Skepticizmo ir cinizmo laikais nieko nestebina tai, kad krikščionybei nepavyko laikytis jos ankstyvosios misijos duoto pažado. Mes žinome, kad pasaulis yra sunkiai sukalbamas, o žmonių motyvacija priklauso ir nuo gerų, ir nuo blogų jų ypatybių. Tačiau tai, kad krikščionybė sukėlė moralinę revoliuciją ir nustatė tam tikrus reikalavimus, su kuriais šiandien susiduriame ir turime juos atitikti, net jeigu galiausiai jie yra paminti, yra žmogaus, ypač moters, tapatumo kiekvieno tyrinėjimo esminis bruožas. Dar daug ką galima pasakyti apie krikščioniškąją viešumo ir privatumo versiją, ir aš tai padarysiu kalbėdama apie šv. Augustiną ir jo Dievo valstybę.

Šv. Augustinas: dangiškosios valstybės pilietis

Didžiojo Wittgensteino mokiniai savo prisiminimuose apie jo gyvenimą ir darbą pasakoja, kad šv. Augustino *Dievo valstybė* buvo viena iš labai nedaugelio knygų, kurios matėsi jo kukliai dekoruotame bute Kembridže, ir kad jis dažnai ją cituodavo ir ja remdavosi. Šis faktas mane visada intrigavo. Arba Wittgensteino – filosofo skeptiko ir nepatiklaus žmogaus – sieloje slypėjo polinkis į misterijas ir pamaldumą, arba (o tai labiau tikėtina)

[7] Savo laiškuose Romos, Korinto, Galatijos, Efeso ir Filipų krikščionių bendruomenėms šv. Paulius išdėstė daug griežtų seksualumo suvaržymų. Moteris jis laikė gundytojomis. Paulius prisako vyrams kilus pagundai išlikti tvirtiems ir vienišiems, tačiau tiems, kurie „negali susilaikyti", jis leidžia tuoktis, nes „verčiau tuoktis negu degti"(*1 Kor 7, 9*). Šv. Pauliaus įtaka, per neoplatonizmą įliejusi į krikščionybę graikų filosofijos tradiciją, padėjo įteisinti ir išlaikyti krikščionybėje nepasitikėjimą žmogaus – ypač moters – kūnu.

šv. Augustinas savaip teikė jam peno ir palaikė jo pastangas plėtoti kalbos filosofiją, kurioje svarbiausia buvo prasmė, o ne tiesa, nustatoma pagal tam tikrus siaurus, loginius kriterijus. Wittgensteinas stebėjo žodžių žaismą kasdieniame gyvenime ir tai, kaip mes pasitelkę žodžius kuriame tikrovės vaizdus, kurie padeda mums susiorientuoti pasaulyje, formuoja, riboja arba valdo mūsų mintis ir veiksmus. Ką Wittgensteinas įžvelgė Augustino atkuriamoje dangiškojoje valstybėje? Kurie Augustino piešiami vaizdai jį patraukė? Pradžioje aš sakiau, kad viešumo ir privatumo kelyje yra daug lankstų. Šis yra vienas iš jų, nes jeigu nuojauta manęs neapgauna ir kalba sudaro šios kuklios paslapties esmę, analizuodami Augustino požiūrį į kalbantį žmogų mes prieisime prie Augustino sprendimų apie viešumą ir privatumą, laisvę ir būtinumą, politiką ir šeimą.

Kad būtų išvengta nesusipratimų, reikia pasakyti, jog Augustinas nesukūrė sistemiškos, detalios politinės teorijos. Jis to nepadarė dėl kelių svarių priežasčių, ir svarbiausioji iš jų yra ta, kad pasaulietinė valdžia nebuvo vienas iš labiausiai jį jaudinusių ir jam rūpėjusių dalykų; be to, būnant Afrikos vyskupu ir gyvenant ant užstatytų kadaise klestėjusio polio, kurį Roma sugriovė iki pamatų, griuvėsių, liudijančių Romos klastingumą ir tuščią pompastiškumą, jam nebuvo sunku nepasiduoti nepaliaujamam politinio gyvenimo troškimui. Kai kas vadina jį pesimistu ir jo išpuolius prieš pasaulietinę teoriją laiko rūsčiais. Savo meto kontekste jis man atrodo veikiau realistas, o ne cinikas, tačiau, žinoma, jo negalima laikyti pilietinių dievų, kaip mūsų kūrėjų ar mūsų išganymo pranašų, garbintoju.

Kokia buvo Augustino žemiškoji valstybė, žmonių valstybė? Pirma, pasaulietinė valdžia siekė tikrų gėrybių, tačiau jos pastangų įgyti jas metraštis – tai ašaromis aplaistytas kelias. Kas buvo ne taip? Augustinas suranda pirmąją neišdildomą žymę, paženklinusią pasaulietinės valdžios kilmę. Jis teigia, kad tokia valdžia būtų buvusi nereikalinga, jeigu dėl Nuopuolio pasaulyje nebūtų pasklidusi nuodėmė. (Augustino pateiktą aiškinimą pagrįstai galima laikyti, kaip daugelis ir darė, krikščioniškąja prigimtinės būklės teorijų versija.) Tačiau žmonių valstybė turi būti laikoma labai svarbiu žmonių siekiu – Augustinas nemanė, kad krikščionys turi visiškai atsiriboti nuo „viešųjų reikalų", –

nes žmonės trokšta žemėje taikos ir saugumo, o žemiškoji valdžia skelbia šitai esant jos tikslą, nors žmonių viltys dažnai žlunga, kai pati taika tampa karo dingstimi. Visiško ir tobulo tikrojo teisingumo šioje žemėje neįmanoma pasiekti – prisiminkime vergovės sukeltą blogį, kurio žmonija dar neišnaikino, – tačiau vis tiek reikia dėti pastangas priartėti prie tikrojo teisingumo. Krikščionis turi ypatingą priedermę nustatyti galingųjų veiksmams moralinius varžtus, ginčyti jėgos panaudojimą, priešintis tuščiai pompastikai ir reikalavimams nekritiškai keliaklupsčiauti prieš žemiškąją valdžią, – visa tai yra Kristaus misijos valdovo atžvilgiu dalis. Tačiau pati istorija niekada negali būti atpirkta, nes pasaulyje pasklido nuodėmė. Žmogus *istorijoje,* pasak jo, gali būti atpirktas, jį atperka Kristus savo humaniškumu ir pažadėdamas teisingumą anapus šiame pasaulyje pasiekiamo netobulo teisingumo. Žemiškosios valstybės gyvybingumo pagrindas pernelyg dažnai yra *cupiditas,* absoliučiai savanaudiška paskata, pastūmėjanti žmogų geisti valdžios, ekonominės naudos ir hedonistinių malonumų nepaisant artimųjų, Dievo įsakymų ir savo sielos likimo. *Cupiditas* Augustinas priešpriešina priešingą elgesio principą, kartu ir normą, ir esminę vertybę – *caritas,* nesavanaudišką meilę vienas kitam, sujungiančią brolį ir seserį Kristaus meilėje, meilę, kuri viešpatauja Dievo valstybėje, kai teisingieji pagaliau gyvena taikoje ir apsupti teisingumo. (Nepanašu, kad būtent tai įkvėpė Wittgensteiną. Turime eiti dar toliau.)

Kad gyvenimas šioje žemėje būtų ne toks žiaurus ir neteisingas, reikalingas tam tikras pilietinės santvarkos ir pasaulietinio teisingumo matas, tam tikras žmonių susivienijimų ir reikalų reguliavimas. Šios socialinės formos, šiurkščiai kalbant, radosi pasaulyje ne dėl nuodėmės, jas sukūrė nuodėmingas žmogus, pasitelkęs jam Dievo duotą protą. Kas kliudo žmogui pilnutinai pasitelkti protą gėriui pasiekti? Augustinas piešia tikrą knibždėlyną ir pateikia begalę paaiškinimų, kodėl teisingumas žemėje niekada nebuvo ir tikriausiai niekada nebus įgyvendintas; tačiau aš išryškinsiu tai, kokią reikšmę jis skiria kalbai. *Dievo valstybės* devynioliktoje knygoje, 7-ame skyriuje Augustinas samprotauja apie tai, kaip visas juslumu pasižyminčias būtybes, vadinamas žmonėmis, skiria kalbos skirtumai. Dėl šių skirtumų

žmonėms labai sunku suprasti vienas kitą, „pataikyti į koją" vienam su kitu, kaip pasakytų Wittgensteinas. Štai ką sako Augustinas:

„Juk jeigu susitinka du žmonės ir dėl kokios nors priežasties turi ne prasilenkti, bet pasilikti drauge, tai jeigu nė vienas iš jų nemoka kito kalbos, nebyliems gyvuliams, netgi skirtingų rūšių, yra lengviau bendrauti negu šiems žmonėms, nors abu jie yra žmonės. Juk kai žmonės paprasčiausiai dėl kalbos skirtumo negali perteikti vienas kitam savo minčių, visas jų bendros žmogiškos prigimties panašumas nė kiek negali padėti jiems susibičiuliauti. Taigi teisybė, kad žmogui maloniau būti draugėje su šunimi negu su svetimšaliu. Man sakys, kad Imperija dėjo pastangas primesti nukariautoms tautoms ne tik savo jungą, bet ir kalbą kaip taikos ir bičiulystės laidą, tad vertėjų ne tik netrūksta, bet netgi yra per daug. Teisybė, tačiau pagalvokime, kokia kaina tai pasiekta! Pagalvokime apie daugybę karų, apie visas žmonių skerdynes, apie pralietą žmonių kraują!"[8]

Kaip ši ištrauka turėjo nuliūdinti ir kartu vis dėlto pradžiuginti Wittgensteiną! Tačiau kuo Augustino samprotavimai apie kalbą yra svarbūs kalbant apie viešumą ir privatumą? Dar kartą perskaitykite sakinį, prasidedantį žodžiais: „Juk kai žmonės ... negali perteikti vienas kitam savo minčių ...". Aš sakiau, kad mizoginijos pritvinkusioje senovės Graikijos aplinkoje moterys istoriškai neturėjo vietos, kur būtų galėjusios išsakyti savo mintis, neturėjo viešumos, kur būtų galėjusios kalbėti. Kai jos prabildavo, tai buvo laikoma triukšmu, neturinčiu nei prasmės, nei reikšmės. Kai mes galvojame apie skirtingas kalbas, galvojame apie tam tikrą susiskaidymą, nulemtą lingvistinių skirtumų tarp, tarkime, rusakalbių ir angliškai kalbančių žmonių. Na, o moterys ir vyrai praeities epochose? Juos skyrė socialinė santvarka ir praktika, ideologijos, vertinimai ir paties sakytinio bei rašytinio bendravimo diapazonas ir prigimtis. Išsilavinusi vyrų klasė buvo vienintelė išsilavinusi klasė visiems praktiniams tikslams. Moterys buvo nušalintos nuo filosofinio kalbėjimo simposijuose ir nuo viešo kalbėjimo agoroje, todėl jų bendravimas klasikinėje senovėje vyko jų priverstinės izoliacijos nulemtomis sąlygomis. Tai, kad viena lytis beveik išimtinai gyveno viešojoje sferoje, o

[8] St. Augustine, *City of God*, ed. David Knowles, p. 861.

kita lytis – privačiojoje sferoje, gali padėti paaiškinti, kodėl tiek daug moterų ir vyrų tiesiogine prasme negalėjo (ir negali) „kalbėtis" vienas su kitu. George'as Steineris pateikia galimą paaiškinimą, kuriam galbūt pritartų Augustinas ir Wittgensteinas. Savo knygoje *Po Babelio* jis rašo:

> „Per visą istoriją daugumoje visuomenių moterų padėtis buvo panaši į vaikų padėtį. Abi grupės laikomos privilegijuotų žemesniųjų padėtyje. Abi patiria akivaizdų išnaudojimą – seksualinį, teisinį, ekonominį, – nors ir turi naudos iš ypatingos pagarbos mitologijos. Antai Viktorijos laikais jausmingas moterų ir vaikų moralinis aukštinimas buvo neatskiriamai susijęs su brutaliomis erotinio ir ekonominio pavergimo formomis. Patirdamos sociologinį ir psichologinį spaudimą, abi mažumos susikūrė vidinius bendravimo ir gynybos principus (moterys ir vaikai savaime sudaro simbolinę mažumą net tada, kai dėl karo ar susiklosčius ypatingoms aplinkybėms jie bendruomenėje viršija skaičiumi suaugusius vyrus). *Yra moterų kalbos pasaulis, kaip yra vaikų kalbos pasaulis*" (išskirta mano).[9]

Kalbėdamas apie tai, kas nutinka, kai susitinka svetimšaliai, šv. Augustinas paliečia esminius dalykus. Iš tiesų kiekvienoje visuomenėje taip pat yra tokių „prašalaičių": antai kaip sunku bendrauti susidūrusiems gatvės žmonių mažumai priklausančiam „įžeidinėtojui" ir geriausių norų kupinam, tvarkingam, liberaliam baltajam iš viduriniosios klasės. Kuris nors paprastai pribaigiamas žodžiais, ir tai dažniausiai būna ne gatvės bitnikas. Taip, kalba mus vienija, bet ji mus ir skiria. Štai kas Wittgensteiną sieja su jo pirmtaku šv. Augustinu, tačiau Wittgensteinas turėjo daugiau vilčių, kad šis nesuprantamumas gali būti įveiktas. Krikščionybės kalba turėjo būti labai įtaigi ir patraukli moterims, išnirusioms iš klasikinės eros tylos, nes dalykai, kuriuos brangino ir puoselėjo Kristus, buvo jų pačių gyvenimo išraiška – atlaidumas, pagalba, atsidavimas. Krikščioniškojo kalbėjimo ir tikėjimo terminai buvo paprasti ir aiškūs, išdėstyti žmonių kalba, išlieti kasdienės kalbos formose – kalbos, kuri perteikė mintis, kalbos, kuri turėjo išvaduojamąjį aspektą.

Kristaus kalba iš esmės buvo kalba, atitikusi to meto moterų poreikius ir pasaulį. Jis kalbėjo jų kalba ir buvo mažiausiai „vyriškas" iš vyrų (jei mūsų kriterijus yra Romos centurionai ir

[9] George Steiner, *After Babel*, p. 38.

graikų kariai). Jis kalbėjo beteisių kalba ir vartojo šią kalbą, kad išmėgintų valdžią ir išsklaidytų neaiškumus, kuriais ji dangstėsi. Poncijus Pilotas laikė Kristų nesuprantamu, bepročiu. Dar daug būtų galima kalbėti šia tema, bet dabar aš tik pažymėsiu (o 6-ame skyriuje aptarsiu tai plačiau), jog kai mūsų laikais feminisčių kalba skamba kaip neprotinga ir svetima, galbūt taip iš dalies yra dėl to, kad ji mūsų ausims yra tokia pat keista, kaip ir egzotiška kalba.

Išsiaiškinusi, kas lemia Wittgensteino žavėjimąsi Augustinu, aš aptarsiu svarbiausius Augustino požiūrio į viešumą ir privatumą bruožus, ypač pabrėšiu ryšius, kuriuos jis mano esant tarp šeimos ir politinės visuomenės. Augustino visai nepaveikė Aristotelio nusistatymas suskirstyti įvairius žmonių tipus į kategorijas pagal tam tikrą teleologinį imperatyvą. Pasak Augustino, visa juslumu apdovanota žmonių giminė priklauso vienai, žmonių, kategorijai, nes Dievas sukūrė mus visus – vyrus ir moteris, visas skirtingas rases, net keistus padarus, kuriuos daugelis iš mūsų vargu ar pavadintų žmonėmis, tačiau Augustinas vadino. Garbindamas Dievo kūrinijos vienovės įvairovę, Augustinas „netgi įtraukė skiopodus, kurie slepiasi nuo saulės vienos pėdos šešėlyje, ir kinoskefalus, kurie turėjo šunų galvas ir lojo. Kas tik yra protingas ir moralus, nepriklausomai nuo spalvos ar pavidalo, ar balso skambesio neabejotinai yra kilęs iš Adomo giminės. Nė vienas tikintysis (*nullus fidelium*) neturi abejoti, kad visi minėtieji [padarai] buvo sukurti per pirmąjį kūrimą. Dievas žinojo, kaip sukurti visatos grožį pasitelkus jos dalių įvairovę."[10] Dievo prigimtinis įstatymas buvo įrašytas kiekvieno žmogaus širdyje. Garbindamas juslumu apdovanotos žmonijos įvairovės vienovę šv. Augustinas ne tik išreiškė džiugų pamaldumą, – kartu tai buvo neatskiriamai susiję su jo pripažinimu, kad visi gyvenimo būdai apima svarbius dalykus – žmogaus gyvybės atėmimą, seksualinius santykius, teisingumo vykdymą – reguliuojančių įsakymų ir draudimų mokslo pradmenis,

[10] Žr. Etienne'o Gilsono pratarmę jo sutrumpintam šv. Augustino *Dievo valstybės* leidimui (p. 25, past. 24). Bet taip pat atkreipkite dėmesį į dvilypumo išraišką Augustino veikalų *Apie vienuolių darbus* ir *Apie Šventąją Trejybę* ištraukose, paskelbtose kn.: *Not in God's Image*, ed. Julia O'Faolain and Lauro Martines, p. 129–130.

tam tikrą „natūralistinę" moralę, įdiegtą kolektyvinėje žmonijos širdyje[11].

Užuot padalijęs žemiškąją sritį į griežtai atribotas viešumo ir privatumo sferas, Augustinas įžvelgia namų ūkyje „valstybės pradmenis arba elementus, ir kiekvienas pradmuo yra susijęs su tam tikru jam būdingu tikslu, o kiekvienas elementas – su visumos, kurios elementas jis yra, vientisumu, taigi visiškai aišku, kad *taika namuose yra susijusi su pilietine taika* – kitaip tariant, kad tinkamai sutvarkyta paklusnumo namuose ir namų valdymo dermė yra susijusi su tinkamai sutvarkyta pilietinio paklusnumo ir piliečių valdymo derme" (išskirta mano)[12]. Kiekvienas pradmuo turi dalelę visumos – šiuo atveju pilietinės visuomenės – prigimties. (Tai galima traktuoti ir kaip Augustino pripažinimą, kad visa apimanti ir galinga visuma taikys didesnę prievartą į ją įeinantiems silpnesniems elementams negu pastarieji. Dėl to *domus* [namų ūkio] santykis su *civitas* [pilietine visuomene] neišvengiamai tampa asimetriškas.) Svarbiausia tai, kad Augustino požiūriu, kitaip nei Aristotelio, namų ūkis ir valstybė, viešumas ir privatumas nesiskiria kaip tipai ar „rūšies atžvil-

---

[11] „Natūralistinės" moralės, kurią pripažino šv. Augustinas, aspektai sudaro ir labai šiuolaikinės moralės filosofijos pagrindą (žr.: Stuart Hampshire, *Morality and Pessimism*). Winchas straipsnyje „Primityvios visuomenės samprata" („Understanding a Primitive Society") aptaria gimimo, seksualumo ir mirties svarbą žmonių visuomenių normoms ir struktūroms: „Jų reikšmė ... ta, kad šie momentai neišvengiamai būdingi visų žinomų žmonių visuomenių gyvenimui, ir tai mums yra raktas, nurodantis, į ką atkreipti dėmesį, jeigu neįstengiame suprasti svetimos institucijų sistemos esmės" (p. 107). Gimimas, seksualumas ir mirtis yra „svarbiausi dalykai", jie „turi būti" nuolatiniai veiksniai, nes daro didžiausią įtaką žmogaus gyvenimui. Tai paskatina Winchą padaryti išvadą, kad forma, kurią įgyja šie „apribojantys bruožai", „neišvengiamai bus svarbus kiekvienos žmonių visuomenės bruožas ir kad žmogaus gyvenime egzistuojančio gėrio ir blogio sampratos neišvengiamai bus susijusios su šiomis sąvokomis" (p. 110—111). Natūralistinis Augustino moralės aspektas apima tvirtą tikėjimą tais veiksmais, kurie mums „atrodo" geri ir dori, ir nepasitikėjimą tais, kurie „atrodo" negeri ar nedori. Augustinas teigia, jog kiekvienoje visuomenėje visi žmonės jaučia ir todėl sutinka, kad žudyti yra negerai, – net ir tie, kurie tuo nusikalsta; pasak jo, tai *prima facie* liudija, kad visuotinis Dievo įstatymas yra įrašytas žmogaus širdyje. Nelaimei, nuodėmės atsiradimas pasaulyje smarkiai iškreipė žmonių troškimus ir pasirinkimą, nors visiškai neištrynė Dievo įstatymo.

[12] St. Augustine, *The Political Writings of St. Augustine*, ed. Henry Paolucci, p. 151. Žr. taip pat: John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's City of God*.

giu"; veikiau visumos aspektai išryškėja dalyse, ir dalies vientisumas ir prasmė skatina tapti *sudedamąja* visumos *dalimi*.

Krikščioniui tėvui Augustinas priskiria pareigą „suderinti savo namų valdymą" su *civitas* įstatymais, kad kiekvienas galėtų egzistuoti harmoningai su kitais. (*Civitas* Augustino tekstuose turėtų būti suprantamas kaip bendras terminas, žymintis žmonių visuomenę, o ne kaip nuoroda į tam tikrą pasaulietinės valdžios formą ar vieningą valdymą.) Tėvas neturėtų nė vieno skriausti ir turėtų visiems daryti gera. Pirmutinė jo pareiga yra rūpintis tais, kurie nuo jo priklauso, „nes prigimtinis ir visuomenės įstatymas leidžia jam būti arčiau jų ir suteikia didesnę galimybę jiems tarnauti. Taigi apaštalas sako: „O jeigu kas nors nepasirūpina saviškiais ir ypač savo namiškiais, jis pamina tikėjimą ir yra blogesnis už netikintįjį."" [13] Krikščioniui tėvui skirti Augustino pamokymai yra dalis nepaliaujamų pastangų susaistyti tėvus – motiną ir tėvą – bendru patyrimu, kuriam buvo suteiktas transformuotas lingvistinis pamatas, taigi ir kitokia prasmė, kai jį sankcionavo Bažnyčia.

Taikių santykių namuose pagrindas yra darna ir santarvė šeimoje. Abu tėvai yra atsakingi už savo vaikus; tačiau moterys turi nusileisti savo vyrams – ne dėl to, kad jos yra nelygios vyrams Dievo akyse arba ne visai protingos būtybės, bet dėl to, kad tokį skirtumą suformavo tradicija ir jis yra būtinas norint pasiekti harmoniją namuose ir tarp piliečių. Nors Augustinas atmeta teleologinį argumentą, esą moters prigimtis yra žemesnė, pateisinantį moterų izoliaciją ir pajungimą, tačiau jis įteisina vyrų valdžią žmonų atžvilgiu suteikdamas didelę svarbą tradicijai ir namų santarvės reikalavimams. Augustinas įspėja, kad vyro valdžia žmonai ir tėvų valdžia vaikams neturi būti absoliuti ar despotiška, nes „net ir tie, kurie valdo, tarnauja tiems, kuriems jie atrodo įsakinėją; mat jie valdo ne iš valdžios pamėgimo, bet iš pareigos kitiems jausmo – ne dėl to, kad jie didžiuojasi valdžia, bet dėl to, kad mėgsta gailestingumą" [14]. Augustinas pabrėžia namų ūkio svarbą – jo pamatas yra užuojauta

[13] Augustine, *Political Writings*, p. 147.
[14] *Ibid.*, p. 147–148.

ir teisingumas, sumišęs su gailestingumu, – nes vaikai pirmiausia išmoksta gerbti įstatymus šeimoje (o įstatymai turi būti gerbiami tik tol, kol jie yra teisingi, nes tai, kas neteisinga, pasak Augustino, nėra įstatymas)[15].

Kodėl kilo susirūpinimas vieša ir privačia tvarka ir santarve? Parašyti *Dievo valstybę* paskatino įvykis, sukrėtęs ir sustingdęs civilizuotą pasaulį: 410 m. Alarikas ir vestgotai nusiaubė Romą. Krikščionybė suskaldytam pasauliui būdingą bendruomenės ir pilietybės ilgesį bandė įveikti mažiausiai trimis būdais. Pirma, ji ragino kurti teisingą namų tvarką, kalbant krikščioniškais terminais – atitinkančią pažįstamą *civitas*, valdomą meilės, užuojautos ir autoriteto krikščionių tėvų asmenyje[16]. Antra, laikinojo buvimo šioje žemėje metu ji siūlė narystę tikinčiųjų visuomenėje, *societas Christianus*. Trečia, ji žadėjo dieviškąją valstybę pasibaigus tikinčiųjų krikščionių piliečių žemiškajai kelionei. Tai, kad Augustinas nusprendė išskleisti sąvoką „pilietis" reaguodamas į imperinės valdžios žlugimo kančias, buvo išmintinga ne tik kaip strategija, bet ir kaip jo įžvalgus pripažinimas, kad seni žodžiai turi įsikūnyti naujose socialinėse formose ir kalbėjimo lygmenyse, idant išliktų suirus žemiškajai valstybei. Nors kai kam jo „piliečio" termino vartosena gali atrodyti nepriimtina – visiškai skirtingų kalbos žaidimų kratinys, – vis dėlto prasminga krikščioniškosios socialinės minties plotmėje surasti transformuotas šių sąvokų prasmes, įkūnijusias būtinąsias reikmes (viena iš jų – būti piliečiu) krikščioniškajame kontekste. Krikščionis buvo žemiškosios valstybės pilietis, privalėjęs reikalauti, kad valstybės pamatams būtų taikomas moralės įstatymas, ir globojamas tikinčiųjų bendruomenės, krikščionių respublikos, narys, pranašaujantis narystę Dievo valstybėje, pilietybę, kuri galėjo visiškai išsiskleisti tik perėjus iš šio pasaulio į kitą. Sąvoka „pilietis" žadėjo prasmingą dalyvavimą kaip žemiškasis simbolis ir kaip žmogaus krikščioniškojo pašaukimo ženklas.

Augustinas pritarė svarbiausiai Aristotelio nuostatai, kad dorybingas gyvenimas turi būti bendras gyvenimas. Šį bendrumą

[15] Augustinas *Dievo valstybėje* pažymi, kad gali atsitikti ir taip, jog „namuose nėra saugu" (Augustine, *City of God*, ed. Knowles, p. 859).

[16] *Ibid.*

jis susiejo su tais ryšiais, kurie suvienija tikinčiuosius į bendruomenę šioje žemėje ir būsimame pasaulyje: „... ir kaip ši Valstybė būtų žengusi pirmuosius žingsnius, kaip ji būtų ėjusi į priekį, kaip būtų galėjusi pasiekti jai keliamą tikslą, jeigu šventųjų gyvenimas nebūtų socialus?"[17] Jis taip pat pripažino, kad žmonių visuomenę iškreipia gyvenimas neteisingose ir despotiškose žemiškose viešpatijose ir sąvokos, kuriomis šios viešpatijos grindžia savo valdymą, sąvokos, kurios nutildo prasmingą žmonių kalbą. Antai Cicerono vartotas aristoteliškąsias tautos sąvokas Augustinas laikė įžeidžiamomis dėl jų lėkšto legalizmo, kuris, pasak jo, yra užmaskuotas godumo ir siauro savanaudiškumo pateisinimas. Ciceronas tautą apibrėžė kaip „tam tikro skaičiaus žmonių, kuriuos sieja bendras teisės (teisingumo) pripažinimas ir bendras teisingumo siekimas, susivienijimą". Augustinas teigia, kad tikra tauta gali būti tik tada, kai tie, kuriuos apima vieningas valdymas, traktuojami ne kaip atskirų individų visuma, bet kaip būtybės, kurios, suvienytos vieningo valdymo, bendrai „puoselėja" tuos pačius dalykus. Jis apibrėžia tautą kaip „protingų būtybių, kurias sujungė sutarimas dėl meilės objektų, ... susivienijimą"[18].

Nors aptardamas žemiškąją *civitas* Augustinas atskirai nekalba apie moteris, jo nepaprastai platus apibrėžimas, ką reiškia priklausyti kategorijai „žmogus", ir tvirtas įsitikinimas, kad įvairiems gyvenimo būdams būdingi moralės pradmenys, žmonių širdyse įrašyti įstatymai, kurių blogis niekaip negali ištrinti, tiesiogiai palietė moteris, nes šios pažiūros pakeitė požiūrį į moteris, kuriuo remiantis jos buvo traktuojamos ar pačios save traktavo ir vertino. Apskritai Augustinas yra vienas didžiausių graikų mizoginijos, kuri moterų prigimtį vertė laikyti skirtinga ir žemesne ir priskyrė moteris „žemesnei" „būtinybės" sričiai, griovėjų. Ko gero, problemiškiau yra tai, kad jis sugriovė ir Aristotelio politėjos, kaip žmogaus didžiausių polėkių ir vilčių prieglobsčio žemėje, viziją. Šv. Augustino žemiškosios valdžios ir viešpatijos kilmės ir prigimties teorija užkirto kelią visa naikinančiai politikos aistrai. Tačiau jo pateikta aštri žemiškosios

[17] *Ibid.*, p. 858.
[18] Augustine, *Political Writings*, p. 42.

valdžios ir viešpatijos kritika viduramžiais, kai Bažnyčia sudarė susitarimus su valdovu, iš tiesų netapo vyraujančia krikščioniškųjų mąstytojų pažiūra. Dabar aš pereisiu prie to, kaip šio susitarimo – susitarimo, kuris pakitusia forma sugrąžino kai kuriuos Aristotelio skirstymus, – sąlygos šv. Tomo Akviniečio veikale paveikė viešumo ir privatumo vaizdinius.

Šv. Tomas Akvinietis: naujasis pasauliečių šventumas

Dvyliktojo amžiaus pradžioje krikščioniškuose Vakaruose prasidėjus Renesansui ir arabų vertėjų dėka Aristotelio veikalams įsiliejus į viduramžių Europą, Augustino nesistemiškas požiūris į socialinę mintį buvo nustumtas į antrą vietą filosofiniame ir politiniame diskurse, kaip ir jo pateikta kasdienės kalbos sklaida. Formalios, abstrakčios argumentacijos metodą, vadinamą scholastika, ištobulino šv. Tomas Akvinietis, žymiausias jos atstovas, suvaidinęs svarbiausią vaidmenį iš naujo atrandant Aristotelį. Akviniečio požiūrio į viešumą ir privatumą apžvalgą aš pradėsiu nuo jo filosofijos pagrindą sudariusios aiškinimo logikos. Kaip krikščionis mąstytojas Aristotelio teleologiją (su jos elitizmą ginančiomis išvadomis) suderina su savo paties pažiūromis? Vadovaudamasis Aristotelio metodu, Akvinietis į savo filosofiją įtraukė universalijų sąvoką[19]. Šv. Tomas teigė, jog juslėmis suvokiamoje tikrovėje egzistuoja tik atskirybės, tačiau tai nereiškia, kad mąstytojas filosofas negali vartoti abstrakčių kategorijų arba formuluoti spekuliatyvių universalijų. Nors nė vienas atskiras daiktas neegzistuoja kaip abstrakti to daikto forma arba toje formoje, protas visuotinių kategorijų principą gali

[19] Akviniečio metodas supriešino jį tiek su ultrarealistais, tiek su nominalistais to meto filosofinėse batalijose. Ultrarealistai teigė, kad loginės ir realios rūšys yra analogiškos. Tai reiškė, kad, pavyzdžiui, kiekviena paskira moteris pasaulyje kaip priklausanti loginei kategorijai „moteris" yra ta pati, kaip ir kiekviena kita moteris. Dėl šios konceptualinės painiavos tapatumo teorijai iškilo beviltiškų problemų. Ultrarealistams oponavę nominalistai kartais taip toli nukrypdavo į priešingą pusę, kad padarė išvadą, jog bendrosios sąvokos *nežymi* bendrybių, arba universalijų. T.y. kiekviena *bendra* kategorija yra *atskira* esybė arba individas. Nuosekliai taikomas radikalus nominalistinis požiūris stulbina protą ir neleidžia aiškiai mąstyti. Žr. puikią Copelstono analizę jo *Filosofijos istorijoje* (*History of Philosophy*, vol. 2, p. 108–117).

suvokti kaip abstrakčią formą (kaip Aristotelio formalųjį pradą) remdamasis atskirybėmis, tačiau šio suvokimo būdo negalima redukuoti į atskirybes. Protas šias atskirybes gali padaryti pažinimo objektais *tik* pasitelkęs kategorijas, suformuluotas abstrakčia, formalia filosofine kalba.

Akvinietis pateikė žmogaus viziją, kurioje, kaip ir Aristotelio vizijoje, intelektas, gebėjimas protauti, laikomas žmogiškumo viršūne. (Suprantama, šis požiūris nuvertina žmogaus gebėjimą jausti kaip esminę rūšinę ypatybę.) Akvinietis įtraukė moteris į „gamtos tikslą" kaip kategorijos „žmogus" dalį. Dievo atvaizdas „savo *pagrindine prasme*, būtent protingos prigimties, glūdi ir vyre, ir moteryje" (išskirta mano). Akvinietis čia nesustoja, jis eina toliau ir priduria, kad „šalutine prasme Dievo atvaizdas glūdi vyre, bet ne moteryje, nes vyras yra moters pradžia ir tikslas". Akvinietis čia remiasi ydinga Aristotelio biologija, kuri vyriškumą ir moteriškumą susiejo su formaliuoju ir materialiuoju pradais: vyras, formalusis pradas, įlieja visiškai suformuotą *homunculus* į moterį, materialųjį pradą, ir ji suteikia jam vietą augti, kol jis randasi *per* jos kūną, bet ne *iš* jo. Savo paties teleologinį argumentą apie moteriškojo prado nepakankamumą Akvinietis sutvirtina nurodydamas, kad moterį jos biologinės prigimties požiūriu jis laiko „netobula ir niekinga", nes „moteris sukuriama dėl veikiančiosios jėgos kliaudos ar dėl kokios nors materialios negalios"[20].

Nors moteris slegia antrinės negalios, padedančios paaiškinti jų mažiau aktyvią, ne tokią tobulą ir nevisiškai realizuotą prigimtį, jos priklauso žmogiškosios prigimties kategorijai kaip lygios vyrams pagrindine prasme, kuria Akvinietis apibrėžia žmogų: proto turėjimo prasme. Protaujantys žmonės turi gyventi drauge ir padėti vieni kitiems įgyti pažinimą, nes šis tikslas reikalauja „įvairių atradimų – vieno, pavyzdžiui, iš medicinos srities, kito iš tos, dar kito iš anos"[21]. Tačiau moterys, kurios

[20] Akviniečio *Summa Theologica*, cit. kn.: *Not in God's Image*, ed. O'Faolain and Martines, p. 131—132. Plg.: Aristotle, *Metaphysics*, p. 20–21. Benthamas vėliau atkreipė dėmesį į antrinius moteriškosios lyties požymius.

[21] St. Thomas Aquinas, *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, ed. Dino Bigongiari, p. 176.

iš esmės yra nušalintos nuo užsiėmimų, susijusių su pažinimo įgijimu pasitelkus individualų protą, Akviniečio yra izoliuotos nuo šių esminių žmogaus pastangų: dėl savo „negalių" jos negali ištrūkti iš tos vietos, kuri ilgai buvo jų tradicinė sritis.

Nors Akvinietis šio klausimo išsamiai neaiškina, iš tekstų aišku, kad „kalbos vartojimas", kurį jis laiko „vyro prerogatyva", taip pat yra tokia sritis, kurioje pasigendama moterų. Kodėl? Akviniečio kalbos teorija čia yra svarbi dėl jos dramatiško nesuderinamumo su Augustino teorija. Augustinas pabrėžia keblumus, trukdančius žmonėms gerai suprasti vienas kitą, kadangi individus skiria kalbų skirtumai, tuo tarpu Akvinietis pabrėžia kalbą esant „priemonę", kurią pasitelkęs „vienas žmogus gali *tiksliai* išreikšti savo sąvokas kitam"[22]. Moters socialinei situacijai visuomet buvo būdinga tai, ką Rosenthal vadina „nutildančiais motyvais"[23], tyla, primesta „valdžios jų atžvilgiu" egzistavimo, kurio gali nepripažinti socialinio gyvenimo dalyviai. Moterys visuomet pasirodys esančios prastesnės kalbos vartotojos, *jeigu* kriterijus yra *tikslus* sąvokų išreiškimas vienas kitam. Neturėdama žodyno išsakyti moters istoriškai susiklosčiusiai socialinei patirčiai, kartu ir jausmams, kuriuos sukeldavo dvilypis Vakarų kultūros požiūris į ją, Akviniečio moterims prieinama kalba stokoja krištolinio skaidrumo, kurį jis laiko pačios kalbos prigimtimi. Be abejo, tai, kad Akvinietis grąžino Aristotelio teleologinio požiūrio į moters prigimtį ypatumus, yra regresyvus Vakarų „grįžimo prie Aristotelio" aspektas.

Gindamas politikos garbingumą, Akvinietis perfrazuoja Aristotelio posakį, kad žmogus yra politinis gyvūnas, kuriam skirta gyventi polyje, reikalaudamas labiau „socializuoti" šią formuluotę: žmogus yra *politinė* ir socialinė *būtybė*. Akvinietis rašo: „Vis dėlto žmogui labiau nei kuriam nors kitam gyvūnui yra įgimta gyventi grupėje. ... Aišku, kad tai yra žmogaus prigimties poreikis. ... Todėl žmogus būtinai turi gyventi tarp žmonių, kad kiekvienas galėtų padėti savo bendrams."[24] *De Regimine*

[22] *Ibid.*

[23] Rosenthal, „Feminism Without Contradictions", *passim*.

[24] Aquinas, *Political Ideas*, p. 175–176. Arendt, kaltinanti šv. Tomą kaip vieną iš tų, kurie yra atsakingi už graikų minties pasiektos šlovės sunaikinimą, pažymi, jog

Principum, vienintelis, nors neužbaigtas, Akviniečio politinis tekstas, pasiūlė Vakarų krikščioniškajam pasauliui naują šventumą, susijusį su pasaulietine santvarka. Jis atgaivino „piliečio" sąvoką, kurią, kaip tikrąjį idealą, krikščioniškuose Vakaruose ilgai buvo užtemdęs paklusnaus „valdinio" vaizdinys. (Nors viduramžių krikščioniškoji mintis suteikė šiam „valdiniui" teisę sukilti prieš tironus.) Akvinietis apibrėžia politiką kaip veiklą, reikalaujančią, kad valstybės piliečiai keltų sau visuomeninį, moralinį tikslą įgyvendinti teisingumą paklūstant moraliniam įstatymui.

Prieštaraudamas Augustinui Akvinietis teigia, kad valstybės ištakos nesusijusios su pirmaprade nuodėme ir kad ji neatsirado pirmiausia dėl „valdžios troškimo". Kaip ir Aristotelis, jis teigia valstybę esant „prigimtinę" – žmogaus prigimties padarinį, kuris jai yra būtinas. (Reikia pažymėti, kad teoretikas gali, kaip Augustinas, pripažinti socialinę žmogaus prigimties teoriją ir vis dėlto nesutikti, kad pasaulietinė valdžia yra tam tikras „natūralus" šio socialumo padarinys. „Aukso amžių", kai tvarkos pamatas buvo vien tik žmogaus socialinė prigimtis, jis gali nukelti prieš malonės netekimą, dėl kurio pasaulyje vienu metu radosi nuodėmė ir pasaulietinės valdžios poreikis. Įsitikinimas, kad žmogaus, vyro ir moters, prigimtis yra socialinė, nebūtinai

Tomas „nesąmoningai politinį aspektą pakeitė socialiniu" ir tai „parodo, kokiu mastu buvo prarastas autentiškas graikų politikos supratimas" (žr.: *Human Condition*, p. 23). Arendt klysta keliais atžvilgiais. Pirma, Akvinietis nepakeitė „politinio" aspekto „socialiniu"; veikiau žmonių socialinės egzistencijos, gyvenimo, kuriuo dalijamasi su kitais, aspektus jis įtraukė į savo politikos viziją. Antra, Akvinietis ir Arendt nevienodai supranta, ką reiškia „socialinis". Pasak Arendt, „socialinė sritis" yra nelaisvės sfera, *homo faber*, kuris negyvena ir niekada negyvens tikro gyvenimo, *vita activa*, namai. Arendt „socialinį" apibrėžia kaip pasaulį, „stokojantį orumo, kad galėtų tapti ... autonomišku ir tikrai žmogišku gyvenimo būdu" (*Human Condition*, p. 13). Akvinietis juslumu pasižyminčiai žmonių giminei – neišskiriant ir *homo faber* – priskiria „žmogišką gyvenimo būdą" ir įtraukia ją į kategoriją „socialinis". Įtraukdamas sąvoką „socialinis" į Aristotelio komentarus Akvinietis savaip pabrėžė žmonių prigimtinio socialumo teoriją. Socialinė prigimtis rodo, kad žmonės turi socialinių poreikių – tai darbas, meilė, garbinimas, sąveika su kitais. Taigi pertvarkytą, dorybingą krikščionių *civitas* vienys ne tiek reflektuota didvyriškų karių šlovė, bet tie socialiniai idealai, kuriuos Akvinietis laikė vertingais, o Arendt ne – iš tiesų ji niekina juos visame savo veikale. Plg.: Dante, *Monarchy and Three Political Letters*, p. 25: „... žmonijai yra geriausia gyventi santarvėje; juk kaip žmogui geriausia kūne ir sieloje, kai jis yra santarvėje, tas pat tinka ir namui, miestui, ir karalystei, ir visai žmonijai."

yra susijęs su didele pagarba pasaulietinei politikai ar optimizmu jos atžvilgiu.) Iš naujo patvirtindamas krikščioniškoje doktrinoje glūdint pagrindą panaudoti pasaulietinę valdžią atitolinant nuo nuodėmės ir siekiant bendrų žmonių tikslų, tiek socialinių, tiek politinių, Akvinietis pasaulietinei valdžiai Aristotelio keltiems reikalavimams suteikia krikščionišką formą.

Kadangi visiems žmonėms – vyrams ir moterims – būdingas žmogiškasis socialumas ir protingumas, visi (tikriausiai) gali tapti rekonstruotos krikščioniškosios valstybės piliečiais. Akvinietis nei patvirtina, nei paneigia šią viltį; išties nurodymai, kaip mes turėtume kurti ir valdyti valstybę, yra padriki ir neišsamūs. Vis dėlto kai kurie viešumo ir privatumo klausimai išdėstomi aiškiai. Pirmiausia, privačiosios srities, šeimos, gėrį Akvinietis susieja su pilietinės santvarkos, viešosios srities gėriu. Jis pritarė Augustino įsitikinimui, kad namų ūkis turi darniai koegzistuoti su didesne socialine grupe (tai idealas) ir vis dėlto tam tikra svarbia prasme likti nuo jos atskiras. Namų ūkyje žmona priklauso savo vyrui, bet vis dėlto išsaugo savo asmenybę. Ji yra individas, atskiresnis nuo savo vyro negu vergas nuo šeimininko arba sūnus nuo tėvo, nes „ji yra priimta į tam tikrą socialinį gyvenimą, būtent moterystę". Vyras ir žmona „tiesiogiai susiję su namų ūkio bendruomene, ... tarp jų vyrauja veikiau *namų*, o ne *pilietinis teisingumas*"[25]. Akvinietis buvo teisus sakydamas, kad vyrą ir žmoną privačioje srityje sieja tiesioginiai ryšiai. Tačiau yra skirtumas: tradiciškai žmonai įmanomas tik vienas statusas. Vyras dalyvauja šeimoje kaip namų santarvės narys ir, be to, dalyvauja kaip viešasis pilietis. Būtent kaip *viešas* asmuo, kaip pilietis, jis naudojasi pilietiniu teisingumu ir dalijasi jo „visuotiniais" aspektais.

Akvinietis patobulina Aristotelio teoriją apie viešumo ir privatumo perskyrą svarbiomis išlygomis apie didesnį moters orumą. Šeima, kaip mažytė krikščioniška valstybė, negali primity-

[25] Aquinas, *Political Ideas*, p. 103. Plg.: Dante, *Monarchy*, p. 10. Dante rašo: „Jeigu kalbėsime apie namus, kurių paskirtis yra išmokyti jų narius gerai gyventi, tai matome, kad turi būti vienas narys, kuris vadovauja ir valdo, arba „pater familias", arba jo vietą užimantis asmuo, nes, kaip sako Filosofas, „kiekvienus namus valdo tas, kuris yra vyriausias"."

viai būti prievartos ir primestų suvaržymų sritis. Priešingai nei Aristotelis, Akvinietis privalo priskirti šventumą ir veiklai privačiojoje srityje – ne tiesiog dėl to, kad ji perkelia į viešąją sritį, bet dėl to, kad ji yra tam tikrų krikščioniškųjų dorybių ir vertybių išraiška. Krikščioniškoji moralė taip pat daro didžiulį poveikį viešosios srities prigimčiai ir orumui. Nuodėminga laikoma žmonių veikla ir elgesio formos įgyja papildomą prasmę, kai jos laikomos keliančiomis grėsmę krikščioniškosios valstybės viešajai dorybei. Spręsdamas, kokia veikla turi būti draudžiama kaip *nuodėminga* ir *socialiniu požiūriu destruktyvi*, taigi kokios veiklos atžvilgiu visuomenė turi teisėtą interesą ir balsą, Akvinietis apeliuoja į prigimtinį protą ir moralę, kuri, pasak jo, įrašyta visų žmonių širdyse.

Destruktyviausiais veiksmais jis laiko tuos, kurie, jo manymu, yra priešingi arba kelia grėsmę žmogaus socialumui ir bendruomenės ryšiams. Jeigu jie nekontroliuojami, nereguliuojami ir nedraudžiami, jie susilpnina dideles ir mažas socialines-politines bendruomenes vienijančius ryšius. Akvinietis išskiria lupikavimą, girtavimą, apsirijimą, žmogžudystę, savižudybę, pažadų laužymą, svetimavimą, homoseksualumą ir antisocialinius veiksmus. Svetimavimo draudimas galioja abiem lytims. (Tai nereiškia, kad praktiškai moters svetimavimas nelaikomas didesniu nusižengimu nei vyro.) Aišku, kad pažadų laužymas, žmogžudystė ir lupikavimas yra antisocialiniai veiksmai. Bet kaip yra su tais veiksmais ar „ydomis", kurios liberalioje visuomenėje laikomos privačiomis, – girtavimu, apsirijimu, savižudybe, homoseksualumu? Ar vėlesnė liberalaus pakantumo ir mandagumo padiktuota pažiūra, kad šie dalykai yra privatūs ir daugiau niekam neturi rūpėti, yra teisinga? Akvinietis į šias pastabas atsakytų teigdamas, kad šie veiksmai yra tiek privatus individo reikalas, susijęs su sielos nemirtingumu, tiek viešas reikalas, nes bendruomenėje, kurios pamatą sudaro pilietinės dorybės sąvoka (nesvarbu, ar ši bendruomenė yra krikščioniška, ar demokratinė, ar socialistinė), veiksmai, remiantis liberaliomis asmens ir politikos sampratomis laikomi privačiais, įgyja labai angažuotą viešą ir politinį aspektą. Viduramžių krikščionybės požiūriu, nuodėmė, nesvarbu, ar ją padarė vyras, ar moteris, niekada nebuvo visiškai privatus reikalas, ji nulemdavo

žmogaus vietą moralinėje bendruomenėje. Lutheris turėjo nutraukti tvirtą sąsają tarp draudžiamų individualių veiksmų ir politinės bendruomenės, o vėliau liberalūs teoretikai visą skalę žmonių veiksmų atribojo nuo viešo rūpinimosi, reguliavimo ir įtakos – šitai turėjo nevienareikšmių padarinių moterims ir politikai. Akviniečio teiginys, kad visuomenei teisėtai rūpi veiksmai, kuriuos galima laikyti antisocialiniais arba griaunančiais bendruomenės moralinę struktūrą, yra nuolatinis iššūkis politinei vaizduotei ir moralinei sąmonei.

Lutheris: privatus pamaldumas, galios politika

Nors Lutherį labiausiai jaudinę klausimai nebuvo susiję su politikos sritimi, jo darbai turėjo lemiamą įtaką Vakarų politinei minčiai. Jis buvo svarbiausia figūra, nulėmusi naujos žmogaus sąvokos atsiradimą, taigi ir viešosios ir privačiosios tikrovės sąvokų evoliuciją. Lutheris savo darbuose nebesutelkia dėmesio į išorinius dalykus – viešus nuodėmių išpirkimo veiksmus, piligrimystę, maldas, – kas buvo būdinga katalikiškajai krikščionybei. Pamaldžią Lutherio sielą „nuteisina ir išgelbsti vien tikėjimas". Jo „laisvą krikščionį" tikėjimas gali išgelbėti net ir tuomet, kai tradicinius bendruomenės ir socialinio gyvenimo saitus pažeidžia nacionalizmo, ankstyvojo kapitalo kaupimo jėgos ir *res publica Christiana* irimas.

Lutherio vizijoje nebeliko katalikiškajai socialinei filosofijai būdingo akcentavimo, kad krikščioniškas gyvenimas turi būti bendras gyvenimas, išoriškai liudijantis vidinį įsitikinimą. Atrodo, jo nepaveikė tai, kad Akvinietis sankcionavo žemiškąją valdžią, pasaulietinei valdžiai priskyrė garbingumą ir tikslus. (Lutheriui, kuris godžiai studijavo klasiką, skaitė Aristotelį ir jo neapkentė, Akvinietis buvo pernelyg uolus aristotelininkas. Aristotelio *Etiką* jis laikė blogiausia kada nors parašyta knyga.) Lutherio „laisvam krikščioniui" nereikėjo institucijų ir apeigų, kanoninių įstatymų ir ritualų, popiežių ir kunigų. Mokslas taip pat galėjo būti velnio paspęstos žabangos (šitaip kalbėjo vienas iš mokyčiausių šešioliktojo amžiaus žmonių); mokslinčius gali kalbėti švelniausiu balsu, tačiau meluoti savo sieloje. Niekas negali priversti kito tikėjimo dalykuose. Dievo Žodis yra ar turi

būti prieinamas kiekvienam žmogui. Jis ragina suskaidyti krikščionišką gyvenimą į jo nedalomus elementus ir laikytis kuo toliau nuo visų institucinių valdymo formų. Tikėjimas ir Žodis – tai visa, ko reikia ištikimam Dievo tarnui. „... aišku, – rašo jis savo esė „Apie krikščionio laisvę", – kad vidinio žmogaus negali nuteisinti, išlaisvinti ar išgelbėti jokie išoriniai darbai ir kad šie darbai, nors ir kokie jie būtų, neturi nieko bendro su šiuo vidiniu žmogumi."[26] Dievobaimingas vyras ar moteris neturi jokių išorinių ženklų, skelbiančių: „Aš esu vienas iš tų, kuriuos išgelbėjo tikėjimas". Jis tiesiog girdi skelbiamą Žodį, vienumoje puola ant kelių prieš bauginantį Visagalį Dievą ir linksta prie jo sielos.

Reaguodamas į aplinkui vykstančius socialinius poslinkius, į chaosą, lūžtantį jo sielos įskilimuose, Lutheris kūrė mažytį išgelbėtą tvarkos lopinėlį, apsuptą neramumų ir kaitos. Jis nekurs išorinės bendruomenės. Jis atsisakys kurti dar vieną išpūstą struktūrinį statinį, kuris, jo įsitikinimu, būtų monumentas ne žmogaus pamaldumui, bet jo pasipūtimui. Aplinka, kurioje jis gyveno, priminė politinę dėlionę, kur godūs kunigaikščiai ir merdintys imperatoriai stengėsi išlaikyti atskiras dalis krūvoje arba vėl jas ištraukti. Nebuvo „Vokietijos", išskyrus tą, kuri gyvavo kai kurių vokiečių širdyse ir protuose, ir įtaigia kalba jis galėjo padaryti daugiau nei kas kitas, kad taurintų, vienytų ir plėstų. Tuo tarpu Lutherio tvarkos lopinėlis susitraukė į plonytį siūlą, į tąsią giją, kuri, kaip jis tikėjosi, tvirtai laikys sudužusiame to meto socialiniame pasaulyje. Įsikabinęs į savojo „Aš" inkarą krikščionis, vyras arba moteris, dramatiškai sutelkė dėmesį į savo vidų, nes čia, pasak Lutherio, tikrai rasime Dievo karalystę. Nesvarbu, kokie vėjai pučia per audrą, laisvas krikščionis gali gyventi tarp šventųjų ar satyrų, nusikaltėlių ar piliečių; žlugimas arba pasitenkinimas dėl jo „tikro pasikeitimo ... yra absoliučiai vidinis"[27].

Pasak Lutherio, jo teiginys, kad žmogaus darbai – jo poelgiai – neturi ar gali neturėti „nieko bendra su vidiniu žmogumi", trikdo. Jeigu patikėsime Lutherio žodžiais, žmogus, kuris,

[26] John Dillenberger, ed., *Martin Luther: Selections from His Writings*, p. 56.
[27] MacIntyre, *Short History of Ethics*, p. 122.

tarkim, kankina savo numylėtinius, tokiu savo elgesiu nieko mums nepasako apie save; nieko nepasako ir moteris, kuri visą gyvenimą tarnauja neliečiamųjų kastai arba mirštantiesiems. Lutheris, žinoma, šito negalėjo turėti galvoje, tačiau tai yra svarbus dalykas liuteronų teologijoje. Taip yra nepaisant to, kad Lutheris kone džiugiais žodžiais ragino tikinčiuosius imtis „veiklos, žygdarbių, darbų ir veiksmų. Dievui nereikia klausytojų, kartojančių žodžius, ... jam reikia sekėjų, dirbančių darbus, o tai tikėjime randasi iš meilės."[28] Arba: „Tikėjimas yra nukreiptas į Dievą, į meilę žmogui ir savo artimui, tai yra tokia meilė ir tarnavimas jam, kokią mes patyrėme iš Dievo be jokių savo pastangų ir nuopelnų."[29] Lutherio teiginys grindžiamas tokiais samprotavimais: aš kantriai paaiškinau, kad teisuolius išgelbsti vien tikėjimas. Aš tai turėjau galvoje. Nors negalima manyti, kad išoriniai ženklai mums ką nors pasako apie vidinį žmogų, teisuolis, išgelbėtas tikėjimo, bus priverstas daryti gerus darbus, gyventi savo tikėjimu; tačiau kai kurie darantys gerus darbus neišgelbstimi, nes jie neturi tikėjimo.

Kad ir ką galiausiai nuspręstume apie tikėjimo ir gerų darbų ryšį liuteronų doktrinoje, aišku, kad Lutherio minčiai būdingas nusišalinimas nuo viešojo gyvenimo su jo socialinėmis formomis ir jas palaikančiomis institucijomis, kai buvo atskleistas ir subliuško nusistovėjusių struktūrų pagrindas. Jeigu žmogus negali kreiptis nei į popiežių, nei į imperatorių, nei į karalių, nei į kunigą, nei į susiformavusią bendruomenę, tai į ką jis tada gali kreiptis? Atsakymas toks: į save arba į sutrauktą „mes" krikščioniškosios šeimos pavidalu. (Reikalas tas, kad liuteronai kūrė tikinčiųjų bendruomenes. Mano manymu, pastarosios Lutherio vizijoje nėra tokios *svarbios*, kokios šios bendruomenės yra katalikybės socialinėje doktrinoje.)

Įžangoje aš teigiau, kad viešumo ir privatumo šansai, santykiniai privalumai ir veikimo sritys greitai keičiasi priklausomai nuo jų likimo kintančiame istoriniame kontekste ir skirtingų jų

[28] „Extracts from the Wittenberg Sermons, 1522", in *Martin Luther*, ed. E. G. Rupp and Benjamin Drewery, p. 100.
[29] *Ibid.*, p. 101.

tarpusavio santykių. Reformacijos era žymi viešųjų institucijų normatyvinės svarbos ir jų teikiamos socialinės padėties nuosmukį. Ji prasidėjo pasaulyje, kuriame šių tradicinių institucijų teisėtumas buvo pakirstas, o naujos formos dar nebuvo pakankamai sutvirtėjusios, kad galėtų orientuoti vyrus ir moteris. Kadangi toje visuomenėje, kurioje gyveno Lutheris, nebuvo gerai valdomo ir aiškiai pateisinto viešojo politinio pasaulio, sunkiau nustatyti, kaip ir kokiais būdais privačioji sritis buvo priešinama viešajai arba ją papildė ar palaikė. Dideles vokiečių žemių sritis valdė feodaliniai kunigaikščiai, vadovaudamiesi feodaline teise. Visi žmonės buvo arba kunigaikščio, arba Šventosios Romos imperatoriaus, arba abiejų valdiniai. Galutinis įtakos sferų pasidalijimas daugiausia priklausė nuo jėgos. Tad nenuostabu, kad Lutheriui politikos sritis buvo tik prievartos ir nelaisvės sfera. Kunigaikščiai gali arba pražudyti, arba apginti jus – nei daugiau, nei mažiau. Tačiau šis išorinis pasaulis yra neesminis krikščionio tikėjimui. Tikrasis jo būties epicentras yra dievobaimingas, be paliovos kruopščiai analizuojamas *vie intérieur*.

Kadangi liuteronas gyveno pasaulyje, o ne už jo ribų, jis turėjo laikytis kokios nors pozicijos pasaulietinės valdžios atžvilgiu. Ta pozicija buvo paprasta: išskyrus tuos atvejus, kai buvo mėginama imtis prievartos tikėjimo klausimais, jis paklusdavo, nes tvarka buvo didelis gėris, o anarchija – baisus blogis. Paklusimas dėl išorinių dalykų anaiptol nekėlė grėsmės žmogaus laisvei, nes laisvė priklausė vidiniam žmogui. Išorinis arba viešasis žmogus buvo pavaldus aukštesnėms galioms. „Krikščionis, – rašo Lutheris, – yra visiškai laisvas viso ko šeimininkas, jis niekam nepavaldus. Krikščionis yra labai pareigingas visų tarnas, visiems pavaldus."[30] Lutheris nenurodė jokių skirtumų tarp vyrų ir moterų laisvo krikščionio priklausomybės ir ribotos krikščionio laisvės atžvilgiu. Abu buvo pavaldūs pasaulietinei valdžiai. Abu džiaugėsi vidine krikščionio laisve ir dvasine lygybe nepriklausomai nuo jų žemiškosios išorinės padėties. Kiekvienas tikintysis buvo lygus visiems kitiems; iš tiesų galingiausias visuomenės veikėjas gali būti niekingesnis už

[30] Dillenberger, ed., *Martin Luther*, p. 53.

menkiausią privatų asmenį: savo vidinio vertingumo atžvilgiu menkas žmogus gali būti netgi pranašesnis[31].

Žmogaus nebebuvo galima vertinti pagal jo ar jos socialinį vaidmenį, statusą ar funkciją. Lutherio „visų tikinčiųjų kunigystė" išsklaidė anksčiau įvairius luomus gaubusią aurą. Menkiausias krikščioniškojo pasaulio žmogelis galėjo patekti į dangų pirmiau už popiežių nepaisant visos jo didybės ir puikumo. Atrodo, taip karštai griovęs hierarchiją, kartu Lutheris nepripažino tiesioginio pamokymo, kurį Kristus per dvasinį kalaviją galėjo suteikti valdovui, nes tas pamokymas reikalavo galingos socialinės institucijos. Tokios institucijos, Lutherio požiūriu, negalėjo tinkamai atlikti Dievo darbo. Krikščionis galėjo tik melstis, kad atskiri valdovai būtų dievobaimingi ar atsargiai dirbtų savo nešvarų darbą – šią profesiją Lutheris pavadino „Dievo budelio" profesija. Pasak Lutherio, Dievui reikia tokio budelio, nes žmonės dažnai būna maištingi, nepaklusnūs, pasiduoda iracionaliems jausmų protrūkiams ir nirtulingiems bruzdėjimams. Šis sąmyšis yra destruktyvus: kartu su kaltuoju jis žudo ir nekaltą, nupigina socialinį gyvenimą, pasėja baimę nekaltųjų ir tikinčiųjų širdyse, tyčiojasi iš to nuolankaus paklusnumo dėl visų išorinių dalykų, kuris yra gero piliečio bruožas. Lutherio raštuose apie pasaulietinę valdžią pirmą kartą šmėkšteli Hobbeso nenugalimasis pasaulietinis Dievas, jo bauginantis Leviatanas. Budelis yra gąsdinanti ir gana niūri viešojo pasaulio vizija. Pasak Lutherio, viešasis pasaulis niekada negalėjo būti žmogaus tapatumo *locus* ir ta vieta, kur žmonės galėjo veikti išvien siekdami vertingų bendrų tikslų. Lutherio viešasis „Aš" prarado veiksmo pavadinimą. Kaip ir Augustinas prieš bauginantį Romos žlugimą, jis pasitraukė į save ir mąstė apie Dievo valstybę. Lutherio valstybė, priešingai nei Augustino, glūdi pirmiausia jame pačiame.

Ar atidavęs politiką (didžiąja dalimi) velniui Lutheris išplėtė arba rekonstravo privačiąją sritį? Taip, tačiau klausimas nėra visiškai aiškus. Įvairiose vietose krikščioniškajai šeimai, kurią galima išlaikyti tik esant tarpusavio įtampai, Lutheris priskiria

[31] *Ibid.*, p. 65.

įvairius tikslus[32]. Lutheris vadina šeimą žmogaus būties šerdimi, o jo požiūris į moterį, turint galvoje tą metą, yra sveikas ir nepaprastai šviesuoliškas. Privačioje srityje žmonių diskursas ir kalbėjimas – kalbėjimas intymioje, draugiškoje aplinkoje, susaistytoje tvirtais prieraišumo, atsakomybės ir pažado tesėjimo saitais, – galėjo būti nukreiptas į tai, ką Lutheris vadino „natūraliu lyties troškimu", kaip į vieną iš krikščioniškosios santuokos pamatų greta tarpusavio pagarbos ir krikščioniškų palikuonių auginimo. Lutheris teigia, kad krikščioniška santuoka niekada netaps vilčių išsipildymu, jeigu vyrų ir moterų neskatins susijungti jų seksualiniai potraukiai ir troškimai, poreikiai, kuriuos Lutheris laikė Dievo duotais ir natūraliais. Lutherio raštuose nedaug rasime pamaldžių dūsavimų ilgintis visiškai anapusinės dieviškosios meilės kaip žemiškosios, žmonių meilės pakaitalo.

Išsakydamas žmogaus troškimus, Lutheris pasirodo kaip žmogaus kalbos išlaisvintojas: nuoširdus, atvirai vulgarus,

[32] Johnas Calvinas, kurio čia neaptariame, nes jo pažiūros nėra tokios novatoriškos ar vaisingos kaip Lutherio, vis dėlto pritarė Lutherio požiūriui, kad krikščioniška santuoka yra palaiminta institucija, reguliuojanti dievobaimingų vyrų ir moterų bendrą dorybingą gyvenimą. Tačiau jo samprotavimai apie šeimyninį pamaldumą yra griežtesni ir labiau prisilaikantys įstatymo raidės negu Lutherio; jie tiesmukiau patriarchaliniai. Calvinas krikščionį tėvą įsivaizduoja ne tiek kaip dvilypę ir kartais prieštaravimų draskomą būtybę, nupieštą Lutherio, žmogų, saistomą meilės savo vaikams ir atsakomybės įdiegti jiems valdžios suvokimą, bet kaip *paterfamilias*, neabejojantį dėl to, kas yra jo pareiga ar kur glūdi jo valdžia. Calvino tėvas yra bauginamai didingas. Pats žmogus, Calvino požiūriu, nėra tokia atsakinga ir sudėtinga būtybė, kaip apie jį mano Lutheris. Calvino krikščionių lygybės versija, priešingai negu Lutherio, teigusi, kad visiems žmonėms būdingas sugebėjimas suprasti dvasinius dalykus ir teisingai elgtis, pabrėžia, kad Dievo akyse visi yra vienodai nuodėmingi. Taigi tėvo ir vaiko santykius beveik išimtinai sudaro paklusnumo ugdymas ir Dievo bei tėvo pykčio baimė. Šeimoje vaikas pirmą kartą „pajungiamas žemiškajai valdžiai", ir vien tik toks pajungimas padeda išmokyti neklusnius žmonių vaikus paklusti valdžiai. Viešpatiška tėvo valdžia užleidžia vietą tėviškai Viešpaties valdžiai. Calvino pilietis krikščionis yra paklusnus valdinys, kurio laisvę sudaro paklusimas natūraliai teisingai tvarkai – šeimos ar valstybės, viešai ar privačiai. Jo politinis idealas buvo hierarchija, kur valstybė ir bažnyčia, kaip tėviška ir pasaulietinė valdžia, susijungia sudarydamos tvarkingą vienovę. Neigdamas socialinę žmogaus prigimties teoriją ar kitokią lygybę, išskyrus grindžiamą bendru nuodėmingumu, ir teigdamas „tėvų įstatymą", Calvinas politikos prigimtį ir paskirtį susiejo su „deramu religijos palaikymu" remiantis tradicija, kad valdo tik vyrai. Žr.: John Calvin, *On God and Political Duty*, p. 46–47 ir *passim*.

pakankamai tiesus, kad prisipažintų turįs žmogiškų troškimų, nepagarbiai ir šiurkščiai plūstantis galingųjų viešą pompastiškumą, Lutheris suplėšė dalykų, kurie anksčiau buvo tabu arba apie juos buvo šnibždamasi su gosliu paslaptingumu, pamaldaus neigimo šydą. Pavyzdžiui, įžeistas popiežius supančios karališkos pompastikos ir ritualo, Lutheris kalbėjo apie popiežių, kuris ramiai sėdėjo „kaip maloningas viešpats, kai priklaupęs kardinolas nusilenkęs padavė jam sakramentą ant auksinio skeptro". Tačiau visi kiti tikintieji krikščionys privalo klauptis prieš šventuosius sakramentus. Lutheris griaudėja: „Tarytum šventasis sakramentas nebūtų vertas, kad popiežius, vargšas bjaurus nusidėjėlis, pakiltų, idant pagarbintų Dievą, kai visi kiti krikščionys, kurie yra daug šventesni už Švenčiausiąjį Tėvą, popiežių, priima jį su didžiausia pagarba!"[33] Tame pačiame laiške Lutheris trijuose puslapiuose smerkia popiežių už jo velnišką išpuikimą, pretenzijas būti viešpačiu, už tai, kad jam tarnauja keliaklupsčiaujantys dvariškiai, už jo begėdiškumą, nepadorumą, nedorus darbus, „sumanytus velnio", ir jo „juokingą ir vaikišką, ... iškreiptą ir suklaidintą mąstymą"[34].

Kaip iš pradžių šokiruotam tikinčiajam turėjo patikti tokia tiesmuka vieno iš saviškių, kurio nenutildė galingos dvasinės ir pasaulietinės valdžios baimė ir kuris nenutylėjo paprastų žmogiškų troškimų, kalba! Lutheris transformavo prasmingo viešo ir privataus kalbėjimo galimybes parodydamas, kad liaudiškos kalbos, natūralios paprasto žmogaus kalbos priemonėmis reikia atkreipti rimtą dėmesį į svarbius ir gyvybinius klausimus. Be to, tai trikdė valdžią. Žemiška vieša ir privati kalba: o jeigu moteris pamėgintų ja kalbėti? Suformuluotas klausimas erzina, nes tokios „moteriškos kalbos", viešos ar privačios, nebuvimo negalima sieti su moterų neraštingumu ar plačiai paplitusia išsimokslinimo stoka. Liaudiška kalba buvo moterų kalba. Verčiau reikia atkreipti dėmesį į besiformuojantį dvigubą standartą, lūkesčių skatinimą ir svarbiausius normatyvinius sprendimus apie vyrų ir moterų kalbą tiek viešame, tiek privačiame lygmenyje.

[33] Martin Luther, *Three Treatises*, p. 58.
[34] *Ibid.*, p. 53–54.

Martinas Lutheris galėjo didžiuotis, kad jeigu jis „pagadintų orą" Vokietijoje, Romoje tai „užuostų". Nė viena moteris, juo labiau nė viena krikščionė negalėjo taip įžūliai kreiptis į žemiškąją pasaulietinę valdžią ar į savo vyrą, su kuriuo ji, Lutherio nuomone, privalo skaitytis (tačiau kuriam ji nebuvo pajungta). Vieno žmogaus šiurkšti, nevaržoma kalba (drąsus vyras) yra kito begėdiška, neprotinga, nemorali kalba (nesuvaldoma ar nevalyva moteris). Kadangi kalba mums yra pagrindinis būdas pažinti save, atskleisti save kitiems ir išreikšti savo tapatumą, tai stipresnieji, slopinantys liaudišką kalbą tiesiog todėl, kad tai diktuoja padorumas ar tradicija, arba žmonės, užgniaužiantys tokią kalbą savyje, nes, deja, jie „niekada negalvoja tokių dalykų" (taip glaustai išreiškiamas jų užgniaužimas ar atmetimas), sumenkina jų nepasitenkinimą išreiškiančio transformatyvaus žmogiškojo diskurso galimybes. Nevienareikšmis Lutherio palikimas, nepaisant jo asmeninio atviro nepaklusnumo, neginčija politinės valdžios ir skiria privačius balsus priklausomai nuo to, ar kalbantysis yra vyras, ar moteris. Krikščionė žmona privalo kalbėti kaip pamaldi namų šeimininkė, tačiau Lutheris leido jai sielos gelmėse kalbėti žlugusių troškimų kalba.

Atsisakymas išsižadėti žmogaus kūno ir plūsti jį, ypač *moters* kūną, kuris buvo svarbiausias gašlių ir nešvankių bažnytininkų taikinys, paskatino Lutherį užsipulti tuos „scholastus, vienuolius ir kitus tokius", kurie „niekada nepatyrė jokių dvasinių pagundų ir todėl ... kovojo tik dėl to, kad nuslopintų ir įveiktų kūniškus geidulius ir ištvirkimą; didžiuodamiesi šia pergale, kurios vis dėlto niekada nepasiekė, jie laikė save daug geresniais ir šventesniais už vedusius vyrus .... Dangstydamiesi šiuo šventumu jie puoselėjo ir išsaugojo visokiausias baisias nuodėmes – nesantaiką, išpuikimą, neapykantą, pasipūtimą, panieką savo artimui, tikėjimą savo pačių teisuoliškumu, savikliovą, panieką dieviškumui ir Dievo Žodžiui, netikėjimą, piktžodžiavimą ir panašius dalykus."[35] Gindamas lytinio potraukio natūralumą, kandžiausius žodžius Lutheris pataušojo tiems scholastams, kurie paskelbė, kad moters kūnas yra bjaurus.

[35] Dillenberger, ed., *Luther*, p. 147.

„Crotus ... šventvagiškai rašė apie kunigų santuoką teigdamas, kad niekas taip nejaudino švenčiausiojo Mainco vyskupo, kaip bjaurios, šlykščios intymios moters kūno vietos. Tas bedievis niekšas, pamiršęs savo motiną ir seserį, drįsta plūsti Dievo kūrinį, per kurį jis pats gimė. Dar būtų pakenčiama, jeigu jis kibtų prie moterų elgesio, tačiau išniekinti jų sukūrimą ir prigimtį yra tikra bedievystė. Tarsi aš turėčiau juoktis iš žmogaus veido dėl jo nosies! Mat nosis yra žmogaus galvos išvietė, o jos vieta – virš jo burnos."[36]

Lutherio šviesuolišką požiūrį į seksualumą apskritai ir į moterų seksualumą gali paliudyti jo reakcija į jaunos žmonos seksualinę ir moralinę problemą. Lutherį sujaudino jaunos moters, kuri įsitikino ištekėjusi už impotento, kančia. Nieko nuostabaus, kad jis nenorėjo pradėti vaiko, nors žmona jo troško. Ką ji turėjo daryti? Jeigu moteris atsiduria tokioje situacijoje ir „neįstengia išlikti skaisti", Lutheris pataria jai „siekti ištuokos, kad galėtų ištekėti už kito, jeigu sąžinė jai leidžia taip pasielgti ir ji pati iš savo patyrimo pakankamai įsitikino, kad jis yra impotentas". Jeigu jos vyras (šiuo atveju, Lutherio manymu, jis „tik vadinamas" sutuoktiniu, o iš tiesų tėra „vyras, gyvenantis tame pačiame name") nepripažintų jos teisės skirtis, Lutheris pataria jai sanguliauti „su kitu vyru, tarkim, jos vyro broliu, tačiau laikyti šią „santuoką" paslaptyje ... ir priskirti vaikus tariamam tėvui, kaip jie vadina jį".

Toliau Lutheris sako, kad šitaip besielgianti moteris neturi nuogąstauti dėl savo nemirtingos sielos. Ji bus išgelbėta, nes pirmiausia vyro būklė ir užsispyrimas sukūrė padėtį be išeities ir lėmė santuokos nevisavertiškumą. Idealiu atveju vyras „turėtų susitaikyti „su tuo, kad ji turi teisę sanguliauti su kitu, ir auginti vaiką, nes ji tapo jo žmona tik teisine prasme. Jeigu nieko iš to neišeitų, žmona dar gerokai prieš tapdama „laisva" tikrąja prasme gali, negavusi ištuokos, ištekėti už kito ir išvykti į svetimą šalį. „Kokį kitą patarimą galima duoti moteriai, nuolat kovojančiai su jos natūralių jausmų keliamais pavojais?" Tikintiesiems, priblokštiems jo žodžių, kuriuos jie gali palaikyti nedoru skatinimu svetimauti, Lutheris atsako, kad tokie žmonės

[36] Cit. pagal: *Not in God's Image*, ed. O'Faolain and Martines, p. 197. Deja, daugelis šiuolaikinių radikalių feminisčių taip pat atmeta moters biologiją. Išsamiai apie tai kalbama 6-ame skyriuje.

niekada nesusimąsto apie vyro apgavystę, nes būtent jis apgavo žmoną „ir kūno, ir gyvenimo atžvilgiu", ir tai yra „didesnė nuodėmė" negu jos pasitraukimas iš jo namų[37]. Šiuo atveju Lutheris tvirtai palaiko natūralius seksualinius troškimus, paprastas žmogiškas vertybes, ir krikščionio laisvė turi suderinti šias vertybes su turtinėmis vertybėmis bei formaliais valstybės įstatymais.

Kaip aš jau minėjau, Lutheriui krikščioniška šeima buvo žmogaus socialinės būties epicentras. Šeima buvo užuojautos, rūpinimosi, gerumo ir jausmo sritis, tačiau, pasak Lutherio, šeimoje mokomasi ir paklusti valdžiai. Biblija liepia vaikams gerbti savo tėvus ir motinas ir jų klausyti. Lutheriui šis priesakas yra ne tik tėvų valdžios šaltinis, jis eina toliau: „Mat tėvų valdžia yra visokios valdžios šaknys ir šaltinis. Juk jeigu tėvas neįstengia pats vienas auklėti vaiko, jis pasamdo mokytoją, kad jį mokytų; jeigu jis yra per silpnas, pasikviečia į pagalbą bičiulį ar kaimyną; kai jis palieka šį pasaulį, perduoda valdžią kitiems, kuriuos pasirinko šiam tikslui. Be to, namų ūkyje jis turi turėti sau pavaldžių tarnų ir tarnaičių, taigi visi, kurie vadinami šeimininkais, yra tėvų vietoje ir turi įgyti iš jų valdžią ir galią įsakinėti. Štai kodėl Biblijoje jie visi vadinami tėvais." Lutheris nuėjo taip toli, kad netgi pranašavo „viso pasaulio pabaigą", jeigu išnyktų „tėvų valdžia"[38].

Jeigu vaikas namuose neišmoksta paklusnumo, iškyla grėsmė pasaulietinei santvarkai, nes tas vaikas bus užsispyręs ir maištingas valdinys. Lutheris, kaip ir trimis šimtmečiais vėliau gyvenęs politinis liberalas Alexis de Tocqueville'is, pasaulietinės santvarkos *prigimtį, struktūrą* ir *paskirtį* siejo su šeimos prigimtimi, struktūra ir paskirtimi. Priešingai Tocqueville'iui, Lutheris nežiūrėjo į šeimą kaip į valstybės analogą ar mikrokosmosą; biblinį priesaką tėvams jis laikė visos valdžios šaltiniu. Lutherio pažiūros primena patriarchato politines teorijas, tačiau esama reikšmingų skirtumų. Lutheris atsisakė susieti tėvo ir pasaulietinę valdžią, kaip elgėsi vėlesnieji patriarchato

---

[37] Dillenberger, ed., *Luther*, p. 337–338.

[38] *Didysis katekizmas*, cit. pagal: Herbert Marcuse, *Studies in Critical Philosophy*, p. 75.

teoretikai, ir Šventajame Rašte jis nerado parašyta apie tai, kad tėvams suteikiama neribota absoliuti valdžia. Jis vadovaujasi požiūriu, pasaulietinės valdžios ištakų ir prototipo ieškančiu tėvų valdžioje, teigia tarp jų esant svarbų ryšį, tačiau tvirtai neigia, kad politinė valdžia yra natūrali, kaip ir tėvų valdžia. Iš tiesų tėvų valdžia turi būti švelnesnė, persmelkta meilės ir užuojautos, nes ši valdžia yra „natūrali ir savanoriška. ... Tačiau valdžios valdymas yra priverstinis, dirbtinis valdymas."[39] Šeimoje, natūralioje ir savanoriškoje bendruomenėje, viešpatauja sutuoktinių lygybė. Juliet Mitchell pažymėjo, kad jeigu „įteisinama formali sutuoktinių lygybė (monogamija), pati seksualinė laisvė, kuri poligamijos sąlygomis paprastai buvo išnaudojimo forma, tampa, priešingai, potencialia išsilaisvinimo jėga"[40]. Sankcionavęs žmogaus seksualinį troškimą kaip natūralų ir gerą, Lutheris sutvirtino šią išvadą.

Mielai savo samprotavimus apie Lutherį užbaigčiau šia pastaba, tačiau turiu grįžti ir aptarti svarbiausią veiksnį Lutherio privačių namų vizijoje – būtent tokį švelniai mylimo, bet griežtai baudžiamo vaiko auklėjimą, kad jis visų pirma būtų tas, kuris paklūsta. Lutherio požiūryje į dvasią ir jausmus paklusnumas neabejotinai yra „išorinis" dalykas, ir vaiko negalima versti tikėjimo dalykuose. Tai kodėl atkakliai, įkyriai pabrėžiamas paklusnumas? Šitai skatina mane atkreipti dėmesį į Lutherio politikos gynybinį aspektą arba šiuo atveju – į jo apolitišką nuostatą, kuriai vis dėlto būdingas politinis rezonansas.

Paties Lutherio maištas buvo maištas prieš Bažnyčią ir valstybę, šventąją ir pasaulietinę valdžią, ir jis buvo maksimalus. Jis neklausys nieko, išskyrus Dievą ir Šventąjį Raštą. Jo maištas baigtas, jo revoliucija įvykdyta; Lutheris nuolat smerkė blogį, kylantį dėl neramumų kurstymo, maištavimo, nepaklusnumo valdžiai, – visa tai, ką jis pats darė arba kas buvo jam primetama. Žmogus, pasėjęs Vakarų krikščioniškajame pasaulyje sąmyšį, nekentė socialinės nesantaikos ir laikė ją velnio darbu; taigi jis moko savo vaikus klausyti vyresniųjų. Jis nuolat kartoja, kad žemiškieji pasaulietiniai valdovai gali įsakinėti ir tikėtis paklus-

[39] *Luther als Pädagog*, cit. pagal: Marcuse, *Studies in Critical Philosophy*, p. 77.
[40] Juliet Mitchell, *Woman's Estate*, p. 113.

numo dėl išorinių dalykų. 1525 m. valstiečių sukilimo, kurį iš dalies įkvėpė jo paties doktrina, metu Lutheris, užuot parėmęs valstiečius ar užjautęs juos (ar galbūt patylėjęs), mokė pasaulietinę ranką be pasigailėjimo susidoroti su sukilėliais. Valstiečiai – „klastinga, sulaužiusi priesaiką, meluojanti, nepaklusni" minia „niekšų ir apgavikų" – turi būti sutriuškinti. Jie „nusipelnė mirties kūnu ir siela"; iš tiesų kiekvienas galintis privalo teisėtai „triuškinti, žudyti ir smogti, slapta ar atvirai, prisimindamas, kad nėra nieko bjauresnio, žalingesnio ar velniškesnio už sukilėlį. Tai tas pats, kaip užmušti pasiutusį šunį; jeigu nesmogsi jam, jis smogs tau ir kartu visai šaliai."[41] Jeigu šie nerimą keliantys protrūkiai liudytų tik Lutherio asmeninę bėdą, nurodę juos galėtume eiti toliau. Tačiau jo nesantūrumas atspindi viešas ir privačias problemas, todėl aš skirsiu truputį laiko paaiškinimui.

Kai politika atiduodama velniui, kaip padarė Lutheris, nereikia stebėtis, kad velnias perima politiką. Be susirinkimų, kurie pažabotų, be piliečių, kurie svarstytų, be įstatymų tankumyno, be precedentų ir tradicijos, kuri drausmintų, mokytų ir nukenksmintų valdžią, ji gali būti užsiundyta ant to žmogaus ar žmonių, kurių santykiai su ja yra nevienareikšmiai. Lutheris metė iššūkį žemiškajai ir dvasinei valdžiai pradedant savo tėvu Hansu ir baigiant Šventąja Romos imperija, pačiu popiežiumi, ir triumfavo. Užuot nedviprasmiškai tapęs vienu iš žmonijos išlaisvintojų, jis pasirinko tapti kalėjimo sargu – tai buvo vienas iš sudėtingos ir maištingos jo prigimties bruožų. Šis ankstesnis maištininkas netoleruos jokio viešo maišto. Lutherio politika yra *pakeitimo politikos (politics of displacement)* – tos varomosios jėgos, kuri pasireiškia sujungdama ir supindama viešus ir privačius imperatyvus, kai (šiuo atveju) viešų įvykių grandinė sukelia giliai jaučiamą, tikriausiai nesąmoningą asmeninį įsitikinimą, pavyzdys. Tokia politika yra nepastovi ir pavojinga. Ji dažniau reiškiasi susiklosčius tam tikroms aplinkybėms: 1) nusistovėjusios viešos ir privačios, pasaulietinės ir religinės institucijos ir normos nuolat kinta, ir žmonėms atrodo, kad centras neišlai-

---

[41] „Prieš plėšikaujančias ir žudančias valstiečių gaujas, 1525 m. gegužė", cit. pagal: *Martin Luther*, ed. Rupp and Drewery, p. 122.

kys; 2) nėra aiškiai nustatytų viešųjų institucijų, kurios tinkamai nukreiptų nesutarimus ir susirūpinimą; 3) privačios vertybės, reikmės ir tapatybės tampa absoliučiai svarbesnės už viešą dalyvavimą pasaulietinėje srityje kaip piliečiui. Jeigu šie požymiai primena skaitytojui mūsų epochą, šis panašumas neatsirado netyčia. Lutheris daugeliu bruožų yra šiuolaikinio žmogaus prototipas, tačiau šis dviprasmiškas pagarbinimas paprastai siejamas su jo amžininku italu Machiavelli'u, kurio mintis siekia suduoti *coup de grâce* dvasinio kalavijo (*sacerdotium*) valdžiai pasaulietiniam kalavijui (*regnum*) priklausančių dalykų atžvilgiu. Lutheris nenorom įžvelgė Dievo budelio būtinumą. Kita vertus, Machiavelli'o kontrrevoliucija siekia „priremti krikščionybę prie sienos", paversti ją nekaltybe prie židinio, o Kristų padaryti vienu iš penatų.

Machiavelli'o ėjimas

Res publica Christiana irimas ir valstybių, vis labiau išsivaduojančių nuo Bažnyčios kišimosi į jų reikalus, galios stiprėjimas paskatino pirmuosius naujųjų laikų politikos teoretikus ieškoti politinio suvereniteto ir *raison d'état* pagrindimo, kuris tapo visų veiksmų, apie kuriuos jie kalbėjo arba tik užsiminė, sudedamąja dalimi. Tačiau būtent Machiavelli suformulavo politinės veiklos teoriją, kuri iki šiol sulaukia atgarsio (sakyčiau, kad tai turi skaudžių pasekmių) tiek viešoje, tiek privačioje tikrovėje. Kaip ir dauguma mūsų aptartų tekstų, Machiavelli'o raštai buvo *livres de circonstance*, reakcija į neramią ir nestabilią politinę situaciją XVI amžiaus Italijoje, draskomoje brolžudiškų karų tarp įvairių jos kunigaikštysčių ir miestų-valstybių bei jų viduje. Dėl šio vidinio kraujo praliejimo Italija savo ruožtu tapo itin pažeidžiama išorinių Ispanijos, Prancūzijos ar imperijos armijų antpuolių. Machiavelli'o reakcija į suirutę, kaip žino kiekvienas politinės minties tyrinėtojas, buvo pastangos pakeisti politinės veiklos poziciją, atsikratyti viduramžių krikščioniško susirūpinimo karaliaus valdžios teisėtumu ir teisingu taikymu ir sutelkti dėmesį į pačios politinės *valdžios* problemą: kaip ją įgyti ir kaip ją išlaikyti.

MacIntyre'as pažymi: „Machiavelli'o požiūriu, socialinio ir politinio gyvenimo tikslai yra duoti. Tie tikslai yra tokie: įgyti ir išlaikyti valdžią, išsaugoti politinę santvarką ir visuotinę gerovę, nes jeigu bent iš dalies neišsaugosi šių dalykų, nebegalėsi išlaikyti valdžios. Moralės normos yra techninės normos, reguliuojančios priemones tiems tikslams pasiekti. Be to, jos turi būti taikomos remiantis prielaida, kad visi žmonės yra sugedę"[42] ir, reikia pridurti, visos moterys taip pat. Pasak Machiavelli'o, žmogaus prigimtis yra pastovi, ji nesikeičia įvairiais istoriniais periodais, ir jos vaizdas yra niūrus ir grėsmingas. „Mat apie žmones apskritai galima pasakyti, – rašo jis, – kad jie nedėkingi, nepastovūs, veidmainiai ir sukti, bailūs pavojaus akimirką ir savanaudiški; tol, kol jiems darai gera, jie atsidavę tau, pasirengę atiduoti savo kraują, turtą, paaukoti savo ir vaikų gyvybę, kai, kaip esu sakęs, pavojus toli; bet vos tik tau iškyla grėsmė, jie tuoj pat nusigręžia nuo tavęs."[43] Šie nepatikimi žmonės yra pavaldūs istorijos dėsniams. Dauguma jų poelgių yra šių dėsnių valdomi ir nulemti, nors jie paprastai šito nežino ar nesuvokia.

Machiavelli'o žmogaus prigimties teorija ir įsitikinimas, kad drąsiai ir susivienijusiai tautai reikalinga *virtù*, tam tikra pilietinės dorybės atmaina, paskatino jį sukurti politinės veiklos, kuri galėjo būti pateisinta nuo krikščioniškosios moralės nukrypstančios etikos požiūriu, teoriją. Krikščioniškojoje socialinėje mintyje vyravęs požiūris politikos neatskyrė nuo teisingumo ir teisumo siekimo; tačiau Machiavelli'o politinės vizijos šerdis buvo jėga, o ne teisėta valdžia. Jėga persmelkė visus politikos lygmenis iki pat ginkluotos valstybės – susidedančios iš karingų, mobilizuotų piliečių, pasirengusių ginti ją ar išplėsti jos įtaką, – viršūnės. Tai, kad pats Machiavelli asmeniškai buvo už respubliką, tuo metu seniai mirusią ir nebylią, „neturi supainioti reikalo" vertinant jo politikos teoriją[44]; be to, pilietis jo idealizuotoje ankstesnėje epochoje buvo suprantamas kaip *ginkluotas* pilietis-karys. Machiavelli kitu pagrindu iš naujo įtvirtino

[42] MacIntyre, *Short History of Ethics*, p. 127.
[43] Niccolò Machiavelli, *The Prince and The Discourses*, p. 61.
[44] MacIntyre, *Short History of Ethics*, p. 127.

aristoteliškąją viešosios ir privačiosios sričių perskyrą ir sugriežtino skirtingus viešos ir privačios veiklos vertinimo terminus. Antai Machiavelli'o pasaulyje žmogus galėjo būti geras valdovas, tačiau nedoras asmuo, jeigu privati moralė buvo laikoma kriterijumi vertinant jo viešus veiksmus – šią alternatyvą Machiavelli atmeta kaip pražūtingą politiniam išlikimui[45]. „Privačios moralės" sričiai tinkamos elgesio normos buvo paskelbtos netinkamomis naujai politikos moralei, kuri orientavosi į valdžios turėjimą ir naudojimą. Vertinamieji terminai „geras" ir „blogas", anksčiau vartoti viešoje ir privačioje kalboje, neteko didelės dalies savo ankstesnės reikšmės ir jėgos.

Vykstant šiems pokyčiams, moterys buvo įkalintos privačiojoje srityje, kur galėjo reikštis švelnumas ir skambėti moteriškojo pamaldumo balsas, nepadarydamas nepataisomos žalos viešajai sričiai, kur turi viešpatauti karinga jėga. Iš tiesų Machiavelli taip politizavo privačiąją sritį, kad ją taip pat laikė savotiško karo lauku – lyčių karo, kuriame taip pat buvo savi jėgos žaidimai, gudrybės, puolimai ir atsitraukimai, jame dalyvaujančių vyrų ir moterų kalbos žaidimai, susiję su koketavimu ir apgaule.

Machiavelli pateikia daugybę dalinių ar visuminių viešų ir privačių veidrodinių atvaizdų, kurie priklauso vienas nuo kito priešingų jėgų sąveikos kontekste. „Blogas" žmogus gali būti „geras" politikas, bet jis gali būti ir „geras" žmogus privačiame gyvenime. Apie tai, kas yra moralu viešojoje srityje, negalima spręsti vadovaujantis privataus moralinio elgesio kriterijais; taigi oficialūs asmenys vienaip vertinami kaip oficialūs asmenys ir kitaip – jų kaip privačių asmenų gyvenime. Politika yra viešosios galios sritis, teisingumo ir teisės sistemų sritis. Valstybė yra išsiugdžiusių pilietinę dorybę ir įstatymams pavaldžių piliečių visuma. Politiniai lyderiai taip pat yra pavaldūs įstatymams, tačiau šie nesaisto jų įgyvendinant valdžią. Moterys *per se* nesusijusios su politika, tačiau atlikdamos savo vaidmenį privačiojoje srityje jos suteikia vyrams prieglobstį nuo viešojo gyveni-

[45] Machiavelli, *Prince and Discourses, passim*. Žr. taip pat Machiavelli'o „viešąją moralę" garbinantį Isaiah'o Berlino straipsnį: I. Berlin, „The Question of Machiavelli", *New York Review of Books*, p. 20–32.

mo, kai jie įsijungia į privačiąją sritį. „Gera" moteris iš esmės yra „blogas" pilietis. Moteris, kuri yra „geras" pilietis, negali privačiojoje srityje būti „gera" moteris. Kiekvienu atveju ji vertinama pagal vadinamosios privačios moralės, galios neturinčios krikščioniškosios moralės kriterijus. Ji neturi nieko bendro su viešuoju (ne)moralumu. Moterys yra morališkai pranašesnės, *nes* viešajame gyvenime jos yra žemesnės. Privati jausmų ir sentimentų sritis nepavaldi įstatymams, ji nevertinama pagal viešuosius kriterijus. Jeigu šioje srityje yra galia, ji reiškiasi kaip užmaskuotas manipuliavimas, apgaulė ir gudravimas. Ši sritis iš tikrųjų nėra viešosios srities dalis, bet sudaro pastarosios pamatą. Moterys yra nepolitiškos, vyrai kaip privatūs asmenys – taip pat.

Machiavelli'o laikais socialinių struktūrų ir darinių prigimtis buvo tokia, kad privati sritis jam tapo puikiu skydu siekiant savo tikslų. Machiavelli'o politiką dideliu mastu galima laikyti gynyba nuo švelnesnių, „moteriškų" krikščioniškų dorybių. Machiavelli privačiajai sričiai priskiria jau socialiai nustatytą funkciją, tačiau nesuteikia šiai funkcijai jokio *išorinės krypties* vektoriaus. Krikščioniškoji socialinė mintis (Lutheris iš dalies yra išimtis) reikalavo, kad krikščionis, išmokytas pamaldumo namuose ir tikinčiųjų bendruomenėje, perprastų viešąjį pasaulį, pasmerktų jo ekscesus ir gailestingumu sušvelnintų jo šiurkštų teisingumą. Pasak šio požiūrio, Kristus galėjo nušalinti valdovą, atmesti *raison d'état* ir valdžios meilikavimus bei grasinimus. Iš šios jau atbukusios potencialiai kritiškos ir maištingos krikščioniškosios doktrinos Machiavelli atėmė visas galingas viešąsias priemones, kuriomis privatumas galėjo vertinti viešumą. Machiavelli'o nusilenkimas privačiai dorybei yra ne pagarbos gestas – jis liudija tokios dorybės nevaisingumą viešojoje sferoje. Moterys ne tik buvo nušalintos nuo valdžios pasitarimų, jų pareiga dažnai buvo pagelbėti viešosios politikos aukoms ir tylint nuolankiai sutikti su viešąja kalba, kurios svarbiausi žodžiai buvo „baimė, dviveidiškumas, būtinybė, galia, valia", *Realpolitik* ir *raison d'état*.

Kad suteiktų jėgos irstančiai ir griūvančiai politinei santvarkai, Machiavelli gynė politiką, reikalavusią, kad žmonių veiksmai būtų vertinami ne pagal jų ketinimus, motyvus ar tikslus,

bet pagal jų padarinius. *Valdove* jis rašo: „Užtat valdovas, norėdamas išsilaikyti soste, turi išmokti nebūti geras ir kartais naudotis šiuo žinojimu, o kartais ne – nelygu koks reikalas"[46]. Arba: „... yra dalykų, kurie iš pažiūros atrodo esą dorybės, bet jeigu jų laikomasi, priartina pražūtį, o kiti, kurie iš pažiūros atrodo esą ydos, iš tiesų garantuoja saugumą ir gerovę"[47]. Valdovas daro, kas reikalinga. Jis žengia būtinus žingsnius būdamas tikras, kad visus kitus motyvus nusvers *raison d'état* imperatyvai.

Sheldonas Wolinas Machiavelli'o politinę teoriją su tam tikromis išlygomis apibūdina kaip „prievartos ekonomiją", o ne kaip nežaboto blogio ir dviveidiškumo propagavimą, nors kai kas joje įžvelgė būtent tai[48]. Tačiau ši „ekonomija" yra strateginis, o ne *moralinis* ribų nustatymas ir lengvai gali būti atsižadėta dėl valstybės. Mano tikslui kaip perskyra tarp viešumo ir privatumo vaizdinių svarbiausia tai, pirma, kad Machiavelli atvirai neigia socialinį požiūrį į žmogaus prigimtį ir, antra, kad jis gina įtakingą ir amoralią politinės veiklos, kurios atrama yra ginkluota valstybė ir piliečiai, koncepciją. Machiavelli'o ginkluota dorybė ne tik nušalino moteris nuo politikos – ji sumenkino moterų tradicinę privačiąją sritį. Namai su jų švelnesnėmis dorybėmis veikiau nusipelnydavo galingųjų paniekos, o ne dievobaimingųjų palaiminimo. Galiausiai Machiavelli'o pateiktas piliečio idealas „reiškė visiškai kitokią politinio žinojimo ir veiklos būdų konceptualizaciją nei ta, kurią implikavo įprastinė scholastinė sistema"[49]. Machiavelli, kaip ir Aristotelis, politinę bendruomenę laikė neatsiejama nuo veiklaus gyvenimo. Tikra, nesugadinta *res publica* buvo ta struktūra, kuri sudarė žmonių gyvenimo šioje žemėje pagrindą. Machiavelli reikalavo, kad politėjos normos būtų vertinamos remiantis nekrikščioniška mora-

---

[46] Machiavelli, *Prince and Discourses*, p. 56.
[47] *Ibid.*, p. 57.
[48] Wolin, *Politics and Vision*, „Machiavelli: Politics and the Economy of Violence", p. 195–238; Wolin, „Political Theory as a Vocation", in *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, ed. Martin Fleischer, p. 23–75.
[49] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, p. 49.

lės vizija[50]. Pilietis, kuris yra atgaivintos politėjos narys, dalyvauja jos visuotinume, nes politėja yra labiausiai visa apimantis susivienijimas pasaulyje iš visų panašių susivienijimų; šiaip ar taip, toks yra Machiavelli'o aristoteliškasis idealas, bendrais bruožais nupieštas *Samprotavimuose*.

Tačiau Machiavelli susidūrė su dilema: kaip galima sukurti arba įdiegti pilietinę dorybę (*virtù*) respublikoje, kuri yra demoralizuota, korumpuota ir susiskaldžiusi, kurioje nėra tokios *virtù*? Jeigu politika gyvena nuosmukio ir sugedimo laikus, kas gali tapti nesugadintai politikai būtinos *virtù* neišsenkamo šaltinio pagrindu? Šią problemą Machiavelli sprendžia įterpdamas *valios* sąvoką. Jis nutaria, kad tautos dalyvavimą sudaro ne tiek politikos išmanymas, įžvalgumas ir atsidavimas bendriems jos piliečių tikslams, bet kiekvieno ir visų valios būsena[51]. Aristotelio piliečius vyrus, kurie vadovaujasi viešosiomis normomis ir protu, Machiavelli pakeičia ginkluota liaudies valstybe, kurios principus jis manė atradęs Romos respublikos istorijoje. Jis rašo:

> „Nors kitoje vietoje esu sakęs, kad visų valstybių pagrindas – gera kariuomenė, kad ten, kur jos nėra, negali būti nei gerų įstatymų, nei apskritai ko nors gero, vis dėlto man atrodo, jog ne pro šalį bus tai pakartoti. Kad ji būtina, liudija kiekvienas Romos istorijos puslapis. Be to, matome, kad nelavinama kariuomenė negali būti gera, o jos lavinti neįmanoma, jeigu ją sudaro ne savi valdiniai. Kadangi ne visada kariaujama ir negalima visada kariauti, reikia turėti galimybę mankštinti kariuomenę taikos metu."[52]

J. G. A. Pocockas daro išvadą, jog dėl to, kad Machiavelli „militarizuoja piliečius, *Discorsi* moraliniu požiūriu turi didesnę griaunamąją jėgą negu *Il Principe*, ir tai labai svarbu"[53]. Visuose *Samprotavimuose* Machiavelli aukština klasikinę *virtù* viziją, bet jis pateisina ir diegia ginkluotu pasirengimu ir budrumu grindžiamą gyvenimą, žmogaus valios produktą.

---

[50] *Ibid.*, p. 73. Pocockas pažymi: „Dorybingos respublikos kariavo viena su kita. Todėl krikščioniškos ir pilietinės dorybės niekada negalėjo sutapti; respublikų tarpusavio santykiuose, kur svarbiausias imperatyvas buvo apginti savo miestą ir sumušti jo priešus, nuolankumui ir skriaudų atleidimui negalėjo būti vietos" (p. 213–214). Plg.: Berlin, „The Question of Machiavelli", *passim*.

[51] Pocock, *The Machiavellian Moment*, p. 212.

[52] Machiavelli, *Prince and Discourses*, p. 503.

[53] Pocock, *The Machiavellian Moment*, p. 213.

Atsitiktinės pastabos apie moteris *Samprotavimuose* ir *Valdove* neturi didesnės teorinės reikšmės, nors jos dar kartą patvirtina Machiavelli'o sugebėjimą fatalistinį pesimizmą suderinti su voliuntaristine valia valdyti. Jis keletą kartų mini Fortūną, tipiškiausią moteriškąjį pradą, klastingą Nepastovumo deivę. Sakoma, kad jos žinioje yra maždaug pusė visų žmonių reikalų, o kita pusė priklauso nuo žmogaus sumanumo. (Tačiau ne visiškai, nes žmogaus elgesį taip pat valdo deterministiniai istorijos dėsniai.) Machiavelli lygina Fortūną su sraunia upe ar permaininga moterimi, kurią reikia jėga suvaldyti ir nugalėti[54]. Be to, Machiavelli teigia moteris praeityje buvus daugelio pragaištingų karų skatinamąja priežastimi; iš tiesų *Samprotavimuose* jis paskiria visą skyrių tam, kad paaiškintų, „kaip per moteris pražūva valstybė". Iš klasikinių šaltinių jis išvardija metodus, kuriais moterys sužlugdydavo ir sugriaudavo savo valstybes. Tačiau šios anekdotinės pastabos nėra labai reikšmingos. Svarbiausia yra tai, kaip Machiavelli'o kalba formuoja politikos viziją, kurios šerdį sudaro veidmainiškas, nepatikimas žmogus, valdomas įstatymų ar likimo, kurio jis negali kontroliuoti, tačiau gebantis savo noru stengtis valia pasiekti *virtù*. Politika susijusi su terminais „valdžia", „jėga" ir „prievarta".

Machiavelli'o politika iš esmės eliminuoja moteris iš svarbiausios piliečių raiškos srities – karinių žygių. Juliet Mitchell pažymi, kad „istoriškai moters pajungimą nulėmė jos menkesnis gebėjimas tiek smurtauti, tiek dirbti. Daugelyje visuomenių moteris buvo ne tik mažiau pajėgi dirbti sunkius darbus nei

[54] Machiavelli, *Prince and Discourses*, p. 91, 94. Machiavelli išsamiai neaptaria šeimos santykio su politėja, tačiau *Samprotavimuose* jis paskiria skyrių klausimui, „kaip per moteris pražūva valstybė". Jis smulkiai papasakoja vieną atsitikimą iš Romos istorijos, kaip dėl „turtingos paveldėtojos" kilęs vaidas baigėsi karu. Vyrai privalo kariauti dėl savo nukentėjusių ir nuskriaustų žmonų ir dukterų. Taigi moterys „pridarė didelių bėdų tiems, kurie jas valdo". Kitas pavyzdys iš Romos istorijos parodo, kaip „dėl Lukrecijos išniekinimo Tarkvinijai neteko sosto", ir t.t. „Neribotą valdžią turintiems ir respublikų valdovams" Machiavelli pataria atkreipti į tai dėmesį, „gerai apgalvoti galinčius dėl to kilti neramumus ir laiku imtis tinkamų priemonių, kad tai nepridarytų jų valdžiai ar respublikai bėdos ir gėdos" (p. 489). Machiavelli nenurodo jokių šio budrumo gairių. Pateiktos ištraukos teoriniu požiūriu nėra svarbios, tačiau jos pamokomos, nes aukos jose laikomos atsakingomis už padarytą žalą, kai vyrai privalo atkeršyti už nuplėštą jų garbę.

vyras, ji buvo mažiau pajėgi ir kovoti. Vyrui pakanka stiprybės apsiginti ne tik nuo gamtos, bet ir nuo savo bendrų."[55] Aš nesielvartauju dėl to, kad Machiavelli'ui nepavyko įtraukti moterų į jo ginkluotos valstybės viziją, ir nesiginčiju, ar moterys pajėgios dalyvauti mūšyje su visa ginkluote. Šie motyvai nėra svarbiausi vertinant jo politiką – politiką, reikalaujančią priskirti svarbą padariniams arba susiklosčiusiai padėčiai – moraliniu ir politiniu požiūriu.

Kai atotrūkis tarp viešumo ir privatumo didėja, virsta spraga, o vėliau praraja, nukenčia *visi* socialiniai ryšiai ir santykiai. *Realpolitik* srityje politinę veiklą ir sąmonę formuoja tokie nelankstūs terminai, kaip „valdžia, jėga, prievarta, smurtas". Kitoje prarajos pusėje švelnumas, užuojauta, atlaidumas ir jausmingumas yra leistini tiek, kiek jie nekliudo viešajam imperatyvui. Privatusis pasaulis turi „kompensuoti" šaltą (tačiau neišvengiamą) viešojo pasaulio nežmoniškumą. Bet ir jis nukenčia nuo amoralios konsekvencionalizmo politikos[56], nes privati sritis egzistuoja šios politikos persmelktoje „erdvėje" ir politinėje sąmonėje, kuri – tiek, kiek ji pripažįsta teoriją, kad visi žmonės yra blogi, kad politika yra valdžia ir egoizmo skatinimas ir kad būtent tokios „yra aplinkybės", – sistemingai pavers niekais pokyčių galimybes, nes jos sudiržusiame, atšiauriame pasaulyje nebus nei įžvelgtos, nei suprastos.

---

[55] Mitchell, *Woman's Estate*, p. 103.

[56] Machiavelli'o konsekvencionalizmas pašalino individualaus moralinio veiksnio teorijų šerdį.

Trečias skyrius

PAŠVENTINTA IR PAJUNGTA POLITIKA: PATRIARCHALIZMAS IR LIBERALIZMO TRADICIJA

> Kūrimo aktu Adomui buvo suteikta teisė viešpatauti visame pasaulyje, kuri iš jo teisėtai perėjo patriarchams; ta jo valdžia buvo tokia didžiulė ir visa apimanti, kaip absoliučiausias monarcho viešpatavimas nuo pat pasaulio sukūrimo.
>
> *Seras Robert Filmer*

> Paklusnumo tikslas yra globa.
>
> *Thomas Hobbes*

> Taigi jeigu šie žodžiai suteikia Adomui valdžią, tai tegali būti santuokinė valdžia, o ne politinė...
>
> *John Locke*

> Teisingai sukurta šeima bus tikra laisvės dorybių mokykla.
>
> *J. S. Mill*

Ankstesniuose skyriuose aš pažymėjau, kad analizuojant su viešumu ir privatumu susijusias teoretiko idėjas ir jų reikšmę moterims bei politikai itin svarbu tai, kur jis brėžia ribas ir įžvelgia skirtumus, kaip suskirsto į kategorijas tikrovės struktūrą, kokias sąvokas laiko esminėmis ir kokias – mažiau svarbiomis. Aristotelis griežtai atskyrė viešumą ir privatumą vadovaudamasis teleologiniu principu. Šeima arba namų ūkis buvo nelaisva sritis, tai buvo būtina polio sąlyga, tačiau ne viena iš neatskiriamų jo dalių. Viešąjį gyvenimą Aristotelis laikė ta sritimi, kurioje laisvi ir lygūs vyrai atliko piliečių pareigas ir kaupė pilietybės teikiamas privilegijas bei garbę. Anksčiau Platonas, pripažinęs privataus pasaulio svarbą viešajam, užkirto kelią tarp jų galėjusiai kilti įtampai išnaikindamas arba visiškai kontro-

liuodamas privačią šeimos sritį. Kai sugedusi imperijos politika užleido vietą religijai, tapusiai žmogaus gyvenimo ir jo paskirties šerdimi, krikščioniškuose namuose moterys įgijo daugiau orumo ir tapo labiau gerbiamos, nors moters vaizdinys, kaip ir anksčiau, nestokojo dvilypumo. Kartu krikščionims vyrams ir moterims buvo prisakyta būti paklusniais ir pareigingais Dievo Tėvo ir imperatoriaus, o vėliau – karaliaus valdiniais, kol valdovo valdžia yra teisėta. Kaip valdiniai nei vyrai, nei moterys neturėjo tikrų viešų pareigų ir priedermių, taigi aktyvaus dalyvavimo valstybės reikaluose ir priimant politinius sprendimus klausimas buvo nugramzdintas.

XII amžiuje Vakaruose iš naujo atradus Aristotelio veikalus ir formuojantis pilietiniam humanizmui buvo atgaivinta visuomeniško piliečio, įkūnijusio, Machiavelli'o žodžiais tariant, pilietinę *virtù*, sąvoka. Tačiau politinės veiklos sąvokos atgimimas Machiavelli'o teorijoje susiliejo su ginkluoto piliečio sąvoka. Moterys vėl buvo pašalintos iš viešosios arenos, o vyrų pilietybė buvo militarizuota. Privatusis pasaulis išliko; iš tiesų tokių protestantų reformatorių kaip Martinas Lutheris pamokymai ir pavyzdys sustiprino jo svarbą. Tačiau švelnesnės šeimos gyvenimo dorybės neatitiko įžūlios ir rūsčios *raison d'état* – naujųjų laikų pradžios Europoje tipiška tapusios politinės sąvokos – doktrinos. Aš paseksiu viešumo ir privatumo giją aptardama politinėje mintyje pasireiškusį patriarchalizmą[1].

[1] Nors kalbėdama apie patriarchalizmą aš remsiuosi sero Roberto Filmerio veikalu *Patriarcha*, esama ir kitų su šia tradicija susijusių žymių mąstytojų. Vienas iš jų yra Jeanas Bodinas, XVI a. Prancūzijos kontekste suformulavęs aukščiausiosios politinės valdžios teoriją, kurioje karališkojo patriarcho valdoma tautinė valstybė laikoma savaime suprantamu dalyku. Su Bodinu siejama moderniu didingumu apsiaustos aukščiausiosios valdžios (*puissance soveraine*), apibrėžiamos kaip neribota galia kurti ir įdiegti įstatymus tam tikrame valdomame junginyje, koncepcija. Pasak Bodino, įstatymas yra suverenaus karaliaus ar šeimininko įsakymas, kuriam valdiniai privalo paklusti. *Šešiose knygose apie valstybę* Bodinas šia galia, kurią šeimoje turi patriarchaliniai tėvai, o valstybėje – patriarchalinis karalius, susiejo viešumą ir privatumą. Ir viešpataujantis tėvas, ir tėviškasis viešpats turėjo dieviškąją teisę reikalauti iš savo valdinių besąlygiško paklusnumo. Kaip ir Aristotelis, Bodinas skiria valstybę nuo visų kitų susivienijimo formų ir jos tikslą („teisingumą") mano esant kitokio pobūdžio nei mažesnių susivienijimų, tokių kaip šeima, tikslai. Šeima neišvengiamai stokoja valstybės *telos*; todėl šeimos valdovas neturi ir negali turėti absoliučios aukščiausiosios valdžios iki gyvos galvos, kuri

Filmeris ir patriarchalinė tradicija

„Ir Dievas tarė..." – Robertui Filmeriui daugiau nieko nereikia sakyti. Jo veikale *Patriarcha*, kur bekompromisiškai, išsamiai ir drąsiai suformuluotas politinis patriarchalizmas, visi žmonės, vyrai ir moterys, yra privatūs ir nutildyti, išskyrus karalių, Aukščiausiąjį Tėvą, kuris kalba Visų Tėvo vardu[2]. „Valdovas, – rašo jis, – kurį teisėtai galite vadinti šalies Tėvu, kiekvienam žmogui turi būti brangesnis ir labiau gerbiamas už bet kurį kitą tėvą, nes jis mums skirtas ir siųstas Dievo."[3] Pasak Filmerio, visų tėvų ir karaliaus žemiškoji valdžia yra ne tik analogiška, bet rūšies požiūriu identiška. Reikia pažymėti, kad šeimos analogija nebūtinai veda prie filmeriškojo patriarchalizmo. Analogija nesuponuoja tapatumo. Tai, kokio tipo patriarchalizmas randasi iš šeimos ir valstybės, viešumo ir privatumo analogijų ir metaforų, priklausys nuo to, kaip suprantama pati šeima. Net pašalinęs šeimą iš viešosios srities, mąstytojas galėjo priminti šeimos analogiją kaip reguliuojančią politiką, išsaugančią patriarchatą privačiojoje srityje[4]. Viena iš didžiųjų XVI–XVII a. politinės min-

---

priklauso tik karaliui. Šeima yra tarsi valstybės atvaizdas, „teisingos tvarkos valstybėje modelis". Tėvui turi būti grąžinta romėnų *paterfamilias* galia, nuo kurios priklausytų jo šeimynos narių gyvenimas ar mirtis. Bodinas sutinka su Aristotelio teleologiniu paaiškinimu ir pagrindimu, kodėl moters prigimtis yra skirtinga ir nelygiavertė. Pasak Bodino, moterys tinka reprodukcijai, o daugiau – beveik niekam. Galią ir valdžią savo žmonai ir teisę jai įsakinėti vyrui „suteikia dieviškoji ir veikiančioji teisė, reikalaujanti jį gerbti ir laikyti teisiu", nes tik jis turi „prigimtinę teisę įsakinėti". Tėvas yra Dievo, viso ko tėvo, atvaizdas. Tokia padėtis šeimose ir valstybėse susiklostė ne dėl to, kad ją sumanė ar išrado žmogus, – taip lėmė prigimtis. (Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, trans. M. A. Tooley, p. 6–7, 10–12.) Bodino teorija yra vienas iš patriarchalizmo temos variantų. Tačiau tai nėra stipriausia ir labiausiai bekompromisinė patriarchato aiškinimo versija, nes Bodinas atsisako priskirti šeimą tiek *savo prigimtimi politinių*, tiek *gamtinių* junginių kategorijai. Suverenaus tėvo-karaliaus patriarchalizmą jis atsisakė prilyginti privataus viešpataujančio tėvo „prigimtiniam" patriarchalizmui.

[2] Sir Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, ed. Peter Laslett, p. 241.

[3] *Ibid.*, p. 325.

[4] Žr.: R. W. K. Hinton, „Husbands, Fathers and Conquerors: I", *Political Studies* (p. 291–300), kur dilemos toliau analizuojamos remiantis patriarchalizmo logika ir tradicija. Pažymėjęs, jog „manyti, kad šeimos analogija neišvengiamai vedė prie patriarchalizmo, ... yra didžiulė klaida", Hintonas nurodo ir kitą galimybę, kuri galėjo rastis iš šeimos analogijos, remdamasis kaip įrodymu kažkokio sero Thomo Smitho veikalu *De Republica Anglorum*. Smithas „žavingai ... apibūdina santuoką:

ties politinių ir teorinių dilemų buvo pastangos politikos voliuntarizmą suderinti su privačiosios, socialinės, tačiau ikipolitinės srities „natūralizmu" (šeima kaip natūralia patriarchaline institucija). Šiame kontekste Filmeris atstovauja savo apogėjų pasiekusiai patriarchalinei minčiai (istoriškai šis apogėjus kartu buvo jos nuosmukio pradžia)[5].

Pagrindiniai Filmerio konceptualiniai kriterijai, privačia tapusios viešosios kalbos terminai yra *prigimtinė valdžia, absoliuti galia, valia, pavaldumas* ir *paklusnumas*. Filmerio pasaulyje tarp viešumo ir privatumo nėra jokio atotrūkio, netgi jokios perskyros; iš tiesų čia visai nėra nei privačios srities (nuo politikos atribotos sferos prasme), nei politinės srities (nuo privačios srities nutolusios sferos prasme). Filmeris taip nuodugniai politizuoja šeimą, o valstybei suteikia šeimos bruožus, kad žmonės, ir vyrai, ir moterys, negali savęs suvokti kaip turinčių vaidinti daugybę skirtingų vaidmenų.

Pasinaudodamas tuo, kad Dievas suteikė Adomui teisę viešpatauti (*Pr 1, 28*), kaip bibline ir dieviškąja sankcija, absoliučią valdžią ir galią Filmeris susieja su laikų pradžia. Šią valdžią jis laiko „prigimtine" ir patriarchaline. Jis teigia, kad nei baimė, nei sunkumai, nei poreikis pasiekti trokštamą gėrį nepaskatino žmonių savanoriškai susiburti draugėn ir kurti politiką. Visa galia, visa valdžia, o kartu ir neginčijamas paklusnumas glūdi Kūrimo metu suteiktoje pirmykštėje teisėje viešpatauti. Valstybės ištakos glūdi Edeno sode. Filmerio patriarchalizme yra tik valdiniai, čia nėra piliečių. Kiekvienas tėvas savo mažytėje val-

---

tai partnerystė". Kai šeima pasitelkiama kaip metafora siekiant pabrėžti „du sutikimo ir bendradarbiavimo elementus", iš to politikai išplaukia visiškai kitokios išvados negu griežtai patriarchalistiniu požiūriu į šeimą grindžiamose politinėse teorijose (p. 292–293). Plg.: Mary Lyndon Shanley, „Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century English Political Thought", *Western Political Quarterly*, p. 79–91.

[5] Aš išsamiai neanalizuoju patriarchalinės teorijos kaip ideologijos, kylančios iš specifinės istorinės tikrovės, kaip apsaugos nuo kylančių komercializmo ir kapitalizmo jėgų, kurios griebėsi senoji žemvaldystė, susijusi su žemvaldžių aristokratija ir teisingumo kaip pirmagimystės bei majorato normomis grindžiamos teisės sąvoka. Trumpą XVII a. Anglijos kaip patriarchalinės visuomenės apžvalgą galima rasti Lasletto įžangoje Filmerio veikalui *Patriarcha* (p. 1–43). Be to, Lasletto apžvalga padeda suklasifikuoti įvairias patriarchalizmo sampratas antropologijos rėmuose.

doje yra žmonos, vaikų ir tarnų „viešpats". Tačiau atskiras tėvas savo ruožtu yra pavaldus viešpataujančiam karaliui. Filmerio pasaulis nuo pat jo viršūnės iki pačios apačios yra viena ilga grandinė, kurioje nesibaigiantis įsakymo ir paklusimo ciklas amžinai kartojasi laike.

Filmerio požiūryje į šeimą galima įžvelgti visišką politizaciją, nors man atrodo, kad jo pasaulyje apskritai nėra tikros politikos. Tačiau aš trumpai sustosiu prie šios nuomonės, kad išsakyčiau svarbią mintį, susijusią su šiuolaikinės feminizmo teorijos atmainų aptarimu 5-ame skyriuje. Jeigu mąstytojas privačią šeimos sritį įtraukia į visiškai politizuotą aiškinimo struktūrą ir sugriauna visas viešumo ir privatumo perskyras, neišvengiamai iškyla tokia dilema: jeigu visi mūsų santykiai ir veiksmai, net ir patys intymiausi, iš esmės yra politiniai, jeigu viskas ir visur yra politika, tada negali būti jokio tikrai politinio veiksmo ir tikslo, nes mes negalime atskirti politikos nuo ko nors kito. Šis imperatyvas veikia analitikių feminisčių, teigiančių, kad tai, kas „asmeniška, yra politiška" absoliučiai ir *simpliciter*, raštuose. Žvelgiant į priekį įdomu pažymėti, kad esama panašumų tarp Filmerio teiginių ir kai kurių radikalių feminisčių, kurios pasmerktų jo pažiūras. Ir Filmeris, ir jos mano nesant ribų tarp viešumo ir privatumo, politikos ir šeimos. Visos sritys ir veiklos rūšys apibūdinamos *viena, „privačia tapusia" viešąja kalba*. Nors keturiais šimtmečiais vėliau už Filmerį rašiusios radikaliosios feministės iš savo pačių viešumo ir privatumo žlugimo padarė kitokias išvadas, vis dėlto sakydamos, kad tai, kas asmeniška, yra politiška, o tai, kas politiška, – asmeniška, jos išsaugojo vieną iš pamatinių patriarchalinės teorijos sąvokų.

Štai kaip Filmerio išvadas suformulavo Peteris Laslettas: jo patriarchaliniame pasaulyje nėra kitokios Valdymo formos, tik Monarchija; nėra kitokios Monarchijos, tik Paternalistinė; nėra Paternalistinės monarchijos, tik Absoliutinė, arba Despotiška[6]; niekas niekada „nepalieka namų". Dieviškųjų monarchų karališkoji valdžia buvo ryškiai asmeninė. Karalystė buvo ir karaliaus privati valda; jis ir valstybė kūniškai buvo atskiri, tačiau

[6] Lasletto įžanga Filmerio veikalui *Patriarcha*, p. 20.

sujungti visa apimančios, bendros valios sąvokoje. „Aš esu vyras, o visa sala yra mano teisėta žmona", – sako karalius Jokūbas[7]. Kaip nurodo Michaelas Walzeris, karalius buvo „tik viešas asmuo"[8]. Visa istorija tapo savotiška šeimynine istorija, nenutrūkstama personalizuoto patriarchalinio valdymo grandine. Šis patriarchalizmo principais grindžiamas politikos susiejimas su šeimos gyvenimu Filmerio knygoje *Patriarcha* ir kituose rojalizmą ir dieviškąją teisę ginančiuose veikaluose reiškėsi ne kaip analogijos ar metaforos, bet kaip visa apimanti *Weltanschauung*, kuri viešumą ir privatumą, prigimtį ir susitarimą, šeimą ir politiką sujungė į bendrą sistemą.

Filmeris nevaizduoja patriarcho kaip gero ir atlaidaus tėvo, kuris teikia pagalbą savo „vaikams" ir net gali leisti jiems „kalbėti". Viduramžių krikščioniškasis pasaulis gerokai sušvelnino tikėjime ir realiame gyvenime vyravusį Dieviškojo Tėvo ir krikščioniškojo karaliaus vaizdinį, iš dalies dėl atsidavimo Šventajai Motinai. Pati Bažnyčia buvo suvokiama kaip „moteriška" institucija (Šventosios Motinos bažnyčia), nors Bažnyčios valdžią (tačiau ne visus religinius ordinus) sudarė vyrų hierarchija. Krikščionybė yra religija, kurioje galiausiai triumfuoja Dievo Sūnus, nors ir paaukotas, pats įkūnijantis tokias „moteriškas" savybes kaip gailestingumas, atlaidumas ir užuojauta.

Kai iširo viduramžiškoji sintezė ir dvasinis „kalavijas" neteko galios pasaulietinio „kalavijo" atžvilgiu, krikščioniškoje Europoje išryškėjo skiriamosios ribos, pagrįstos nacionalizmu, kai kuriais atvejais sankcionuotu viešpataujančio tėvo valdomos valstybinės Bažnyčios. Atsirado griežtesnio ir rūstesnio patriarchalinio Dievo vaizdinys. Filmerio Dievas yra nuožmus Senojo Testamento Dievas, rūstus, kerštingas ir reikalaujantis absoliutaus paklusnumo. Švelninanti Naujojo Testamento įtaka išblėso. Filmeris ginasi nuo moteriškos įtakos, kaip ir nuo bet kokios galimybės kvestionuoti valdžią, nes būgštauja, kad tai neišvengiamai sukelia anarchiją ir maištą. Laikydamasis šios gynybinės pozicijos, jis kuria griežtą sistemišką visuomenės teoriją, kuri

[7] Cit. pagal: Michael Walzer, *Regicide and Revolution: Speeches at the Trial of Louis XVI*, p. 22.
[8] *Ibid.*, p. 23.

savo padariniais žmonėms ir politikai buvo regresyvi. Šalyje tik vienas balsas svaido griausmus ir reikalauja, tuo tarpu kiti drebėdami ir nebylūs paklūsta.

Norint įtikinamai atremti Filmerio patriarchalizmą būtų reikėję įrodyti, kad šeima, kurią Filmeris laiko *savo esme* prigimtine, politine ir patriarchaline, yra kur kas sudėtingesnė ir daugialypė institucija ir jos negalima priskirti tai kategorijai, kuri remiasi tik įsakymu, paklusimu, galia ir valdžia – tvirtais absoliutizmo srities ramsčiais. Tai, kas Filmeriui atrodo duota ir nekintama, būtent šeima, egzistuojanti kiekvienoje žinomoje visuomenėje ir turinti ilgaamžę istoriją, iš tiesų įgyja įvairiausias formas ir tarnauja nevienodiems, nors ir ne absoliučiai nevienodiems, tikslams.

Deja, Filmerio patriarchalizmą pakeitusios sutartimi grindžiamos, konstitucinės ir voliuntaristinės politikos teorijos, neišskiriant Hobbeso, sujungusio absoliutizmą su sutikimu, nesugebėjo visapusiškai ir nuosekliai pažvelgti į šeimą. Iš naujo nustatydami viešumo ir privatumo perskyras, kad eliminuotų šeimą iš politikos, o politiką iš šeimos, šie mąstytojai įsitikina, jog patriarchalizmo liekanas ne taip lengva išnaikinti. Postpatriarchalinėje politinėje mintyje įsigalėjęs žmogaus vaizdinys buvo priešprieša žmogui kaip šeimos vyrui ar moteriai, tačiau parazitavo ant jo. Pavyzdžiui, Hobbeso *Leviatane* aiškiai matyti, kaip nelengva sujungti sutarties teoriją ir paklusnumą absoliučiai valdžiai. Jis sugrąžina šeimą į ikipolitinę būseną, tačiau teigia, kad absoliutus paklusnumas pridera tiek šiai privačiais įsipareigojimais grindžiamai sričiai, tiek viešajam pasauliui. Locke'o *Dviejuose traktatuose* šeima traktuojama kaip prigimtinė būklė, tačiau šitaip duodamas atkirtį Filmeriui Locke'as nesugeba pasinaudoti Filmerio argumentų konceptualine esme – spręsdamas problemą, kokią svarbą reikėtų arba privalu suteikti tradicijai ir tam, kas laikoma prigimtiniu dalyku. Negalėdami pasiūlyti pakankamai turtingo žodyno, kad paaiškintų šeimos socialinių santykių svarbą, „depolitizavę" šiuos santykius, liberaliajai tradicijai priklausę mąstytojai perėmė prielaidas, kurios

reikalavo „sistemingai nekreipti dėmesio į fundamentalius gimimo, vaikystės, tėvystės, senatvės ir mirties faktus"[9].

Nors Filmeris tvirtai pasisakė už atsidavimą valdžiai ir garbino pajungimą, neleidusį individui, vyrui ar moteriai, „augti", jo teorijoje buvo ir kai kurių reikšmingų momentų. Svarbiausias iš jų – tvirtas įsitikinimas, kad žmones formuoja santykiai ir tradicijos, kurių neatstoja nei protingi samprotavimai, nei žmogaus išmonė. Filmeris iš dalies suvokė, nors ir iškreiptai, šeimos vaizdinių galią ir kad istorija yra jėga, kliudanti staigiems ir dideliems pokyčiams visuomenei formuojant žmonių santykius. Pavyzdžiui, jis prieštarauja Hobbeso teiginiui, kad visi įsipareigojimai, tarp jų ir šeimyniniai, atsiranda dėl sutarties: „Aš negaliu suprasti, kaip galima suvokti šią prigimtinę teisę neįsivaizduojant, kad grupė žmonių iš pat pradžių buvo sukurti visi drauge nepriklausomi vienas nuo kito, arba jie visi kaip grybai (*fungorum more*) staiga išdygo iš žemės neturėdami jokių įsipareigojimų vienas kitam, kaip rašo p. Hobbesas savo knygoje *De cive*, 8-o skyriaus 3-iame skirsnyje"[10].

Filmeriui nekelia pasitikėjimo prielaida, kad vaikai pritaria tėvo valdžiai: „Aš nesuprantu, – rašo jis, – kaip vaikas, dar nesulaukęs to amžiaus, kai jis tampa atsakingas už savo veiksmus, gali išreikšti savo sutikimą arba parodyti jį kitais pakankamais argumentais."[11] Filmeris niekada nepamiršo, kad visi žmonės pradeda gyvenimą bejėgiai ir priklausomi ne savo valia. Deja, šitai paskatino jį padaryti išvadą, kad žmonės nėra „gimę laisvi" ir kad jie niekada negali išaugti iš galingo „tėvo" globos. Viešpataujantis tėvas gyveno savo valdose būdamas kartu ir pavaldus, ir despotiškai kontroliuodamas kitus. Turint galvoje Filmerio žodžius, kad visa valdžia žemėje „yra arba gauta, arba pasiglemžta iš tėvo valdžios"[12], jis negalėjo įžvelgti jokios alternatyvos. Gordonas Schochetas yra teisus tvirtindamas, jog tokie įsitikinimai kaip šie „turėjo būti įveikti, kad konstitucinis

[9] Wolff, „There's Nobody Here But Us Persons", p. 133.
[10] Filmer, *Patriarcha*, p. 241.
[11] *Ibid.*, p. 245.
[12] *Ibid.*, p. 233.

liberalizmas galėtų tapti viešpataujančia ideologija"[13], tačiau tiesa ir tai, kad tokie įsitikinimai niekada nebuvo visiškai įveikti. Kai liberalizmas tapo dominuojančia Vakarų politinio mąstymo forma, nedaug reikšmės buvo teikiama tam, ar liberalizmo teoretikų atsakas Filmeriui buvo įtikinamas, ar tiesiog vykęs[14].

Hobbesas, Locke'as ir liberalizmo tradicija

Tolesnėje apžvalgoje susipina kelios temos. Pirmiausia aš aptariu alternatyvas, kurias Hobbesas ir Locke'as priešpriešina patriarchalinei politinei minčiai. Aš analizuoju, kaip Hobbesas pertvarko patriarchalinius argumentus ir kuria viešą ir privačią kalbą be moralinių terminų. Tuo tarpu Locke'o liberalizmas parazituoja ant tebegyvuojančių patriarchalinių formų toje srityje, kurią jis laikė privačia ir ikipolitine. Aptarusi patriarchalinės politinės kalbos išlikimą, aš toliau seku liberalizmo argumentų raidą XIX a. Locke'o įpėdinių Jeremy'o Benthamo ir Johno Stuarto Millio raštuose.

Thomo Hobbeso reikšmė politinei minčiai susijusi ne tik su tais klausimais, kuriais jis sutinka su Robertu Filmeriu ar nutolsta nuo jo, – ji gerokai platesnė. Jo aiškinimo struktūra rodo, kad dramatiškai ir drąsiai nutraukiamas ryšys su Vakarų mintį persmelkusiomis Platono ir Aristotelio tradicijomis. Hobbeso radikalus nominalizmas, požiūris, kurį Stevenas Lukesas vadina „metodologiniu individualizmu", reikalauja kiekvieną sudėtinį visetą suskaidyti į paprasčiausias jo sudedamąsias dalis. Teigiama, kad visetas tėra tik pavienių atskirybių, jo dalių, sankaupa. Lukesas rašo: „Metodologinis individualizmas yra aiškinimo doktrina, teigianti, kad visos pastangos paaiškinti socialinius (ar individualius) reiškinius, jeigu jos neišreikštos faktų apie atskirybes kalba, turi būti atmestos (arba, pasak paplitusios

[13] Gordon Schochet, *Patriarchalism and Political Thought*, p. 121.

[14] Kol Laslettas nebuvo paskelbęs savojo Locke'o traktatų leidimo, paprastai buvo manoma, kad Locke'as atsakė į Hobbeso *Leviataną*, nes Filmerio *Patriarcha* nebuvo laikomas vertu ar pakankamai svarbiu, kad sulauktų išsamių kontrargumentų. Žr.: „Introduction", John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, p. 15–135.

mokslingesnės versijos, atmestos kaip „žemiausio lygio" aiškinimai)"[15]. Teiginiai apie žmogaus prigimtį iš esmės gali būti redukuoti į teiginius apie judančias molekules.

Hobbeso požiūriu, egzistuoja tik atskirybės ir tik jos yra realios. Tokių esybių pažinimą teikia ne sistemingas kategorijomis grindžiamas įvairių lygmenų tyrimas ir net ne empirinis stebėjimas, bet žmonių įgyti teisingi vardų apibrėžimai. Tiesa yra ne kas kita, kaip „teisingas vardų išdėstymas". Žmogaus protas, pasak Hobbeso, yra „ne kas kita, kaip *skaičiavimas*"[16]. Tikrasis pažinimas yra teisingi apibrėžimai. Klaidingos ir beprasmės doktrinos yra klaidingų apibrėžimų sinonimai. Hobbeso epistemologija yra metodologinis individualizmas, o jo ontologija yra abstraktus individualizmas. Hobbeso metodas, jo žmogaus prigimties teorija ir santvarkos, kurioje kiekvienas sutinka būti absoliučiai valdomas, modelis lemia ir paremia vienas kitą. Pasak Hobbeso, žmogaus poreikius atitinkantis gyvenimas įmanomas „tik valstybės sąlygomis, o valstybė gali egzistuoti tik ten, kur yra suvereni valdžia, tokia absoliuti, kokią tik galima įsivaizduoti"[17]. Hobbesas atmeta socialinį požiūrį į žmogaus prigimtį ir neigia, kad žmonių tarpusavio santykiai yra esminiai ir vidujai būdingi žmogui, o ne sutartiniai ir dirbtiniai[18]. Suvokiami kaip potencialios kliūtys ar instrumentai, trukdantys eiti savo keliu ar prie to prisidedantys, žmonių tarpusavio santykiai, pasak Hobbeso, grindžiami jokių sentimentų nepripažįstančiu instrumentalizmu.

Hobbesui labiausiai rūpėjo tvarka. Tai, kaip jis suvokė alternatyvas – anarchiją arba absoliutizmą, – neleido atsižvelgti į

[15] Steven Lukes, *Individualism*, p. 110. Hobbeso mechanistinė kosmologija – judanti materija – dvasią redukavo į materiją.

[16] Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott, p. 36–41.

[17] Peter Winch, „Man and Society in Hobbes and Rousseau", in *Hobbes and Rousseau*, ed. Maurice Cranston and Richard S. Peters, p. 233. Hobbeso valstybėje aukščiausioji pilietinė valdžia yra kartu ir aukščiausioji ganytoja bei visų kitų ganytojų „kūrėja". Kaip Bažnyčios galva, ji ne tik skiria teisėjus ir turi absoliučią valdžią bažnytinės teisės (bei civilinės teisės) atžvilgiu, ji turi ir lemiamą balsą Šventojo Rašto interpretacijos klausimu.

[18] Wolff, „Nobody Here But Us Persons", p. 131. Wolffas rašo: „Liberalizmo tradicija asmenų tarpusavio santykius paprastai vaizduoja kaip išorinius, o ne vidinius, kaip atsitiktinius, o ne esminius".

jokį kitą galimą „gėrį", kuris galėjo būti įvairios žmonių veiklos tikslas. Pasak Hobbeso, politinio gyvenimo tikslas – tvarka – yra iš anksto duotas, ir visa kita nublanksta prieš šį visa apimantį imperatyvą. Tiriant viešumo ir privatumo sritis jam labiausiai rūpėjo perprasti, kaip kiekvieną gyvenimo sritį galima pajungti visagalio suvereno kompetencijai. „Hobbesas negalėjo tikėtis sėkmės, – rašo Normanas Jacobsenas, – jei savo sprendimą būtų primetęs tik viešajai sričiai."[19] Kodėl? Atsakymas glūdi Hobbeso žmogaus prigimties teorijoje ir žmogaus ikipolitinės būklės sampratoje. Jis rašo: „Pilietinę suverenų teisę ir valdinių priedermes bei laisvę aš pagrindžiu žinomais įgimtais žmonių polinkiais ir prigimtinio įstatymo punktais, kuriuos privalo žinoti kiekvienas žmogus, įsivaizduojantis, kad turi pakankamai proto valdyti savo šeimą"[20]. Pasak Hobbeso, žmonės yra susirūpinę, bailūs, keliantys grėsmę sau ir kitiems, kupini įgimtų destruktyvių aistrų. Gyvenimą iki valstybių susikūrimo Hobbesas laiko bauginančia ir konfliktų kupina prigimtine būkle, nors su šia ikipolitine būkle jis sieja šeimas.

Šeimų egzistavimas nesutramdo laukinės Hobbeso žmogaus širdies – iš dalies dėl to, kad gimus kiekvienam vaikui prigimtinė būklė, vidinis kunkuliavimas, atsinaujina[21]. Tėvo „viešpatavimas" šeimoje nėra tam tikra sklandi tvarka, perduodama iš kartos į kartą; iš tiesų kiekvienas tėvas kovodamas, pasitelkęs „prigimtinę jėgą" turi priversti savo vaikus jam paklusti. Jeigu jie atsisakytų klausyti, jis gali juos sunaikinti. Sunaikinimo grėsmė yra tas pamatas, kuriuo Hobbesas grindžia savąjį tvarkos visuose lygmenyse ir visose žmonių santykių srityse problemos sprendimą. Aukščiausioji valdžia įgyjama jėga arba prievarta išgautu sutikimu, o ne paprastai kyla iš tėviškosios valdžios – čia, kaip matome, Hobbesas sujungia absoliutizmą ir sutikimą – pradedant vaikais, kurie privačioje srityje sutinka būti absoliučiai valdomi.

[19] Jacobsen, *Pride and Solace*, p. 56.
[20] Hobbes, *Leviathan*, p. 509.
[21] Šiuos samprotavimus didele dalimi paskatino Jacobseno pateiktas puikus ir mintį žadinantis Hobbeso žmogaus ir Hobbeso Leviatano apibūdinimas.

Vaikas šeimoje, kaip Hobbeso valstybės valdinys, sutinka būti priklausomas skatinamas baimės ir mirties grėsmės. Vaikas yra priverstas sutikti, jo sutikimą lemia tėvų, ypač tėvo, galia, nuo kurios priklauso gyvenimas ir mirtis. Šeimos santykis su vėlesne politine visuomene yra lyg tam tikras tvarkos, pavaldumo ir paklusnumo sistemos mikrokosmosas; ji turi paskatinti savo narius paklusti suvereno įsakymams valstybėje. (Toliau aš aptarsiu, kaip Hobbeso politinio ugdymo teorija palieka vaiką be moralinio ugdymo, o motinai neleidžia vaidinti šiame ugdyme bent kiek svarbesnio vaidmens.) Pati šeima „nėra tikra valstybė"[22].

Kad vaikas būtų parengtas bauginančio visagalio žemiškojo viešpaties klusnaus valdinio vaidmeniui, šeimoje turi valdyti vienas tėvas. Hobbesas teigia, kad tas „vienas" gali būti tiek vyras, tiek žmona.

> „Teisė į valdžią, paremta gimimu, yra ta, kurią tėvas turi savo vaikams, ir vadinama TĖVIŠKAJA. Tačiau ji neišplaukia iš gimimo fakto taip, tarsi tėvas turėtų valdžią savo vaikui dėl to, kad jis jį pagimdė; tai išplaukia iš vaiko sutikimo, arba aiškiai išsakyto, arba kokiais nors kitais argumentais pakankamai pareikšto. O dėl gimimo ir gimdymo, tai Dievas paskyrė vyrui pagalbininkę, ir visada yra du, kurie abu yra tėvai; jeigu valdžią vaikui nulemia gimimo faktas, ji turi vienodai priklausyti abiem, ir vaikai turi būti vienodai pavaldūs jiems abiem, bet tai neįmanoma, nes joks žmogus negali klausyti dviejų ponų. Jeigu kas suteiktų valdžią tik vyrui vien dėl to, kad jis yra pranašesnės lyties, tas klystų, nes ne visada yra toks jėgos ar nuovokumo skirtumas tarp vyro ir moters, kad būtų taikiai nuspręsta, kuriam iš jų priklauso ši teisė. Valstybėse šį ginčą išsprendžia pilietinis įstatymas; ir dažniausiai (bet ne visada) sprendimas yra tėvo naudai, nes valstybės dažniausiai buvo sukurtos šeimų tėvų, o ne motinų."[23]

Tačiau tariamas Hobbeso pasiryžimas pripažinti motinos „lygybę" vadovauti šeimoje tėra tik formalus imperatyvas, nes toliau Hobbesas pažymi, kad dėl tradicijos įtakos ir dėl to, kad vyras yra stipresnis, šiuo „vienu" dažniausiai pripažįstamas vyras.

---

[22] Hobbes, *Leviathan*, p. 155.
[23] *Ibid.*, p. 152.

Sutartimi pagrįstas susitarimas paskirsto vyrui ir žmonai valdžią vaikų atžvilgiu. Hobbesas mano, kad vaikas tylomis sutinka būti absoliučiai valdomas, kol sulauks brandos amžiaus; tiesą sakant, vaikas sutinka paklusti galiai, kuri gali jį sunaikinti, kad išvengtų tokios padėties, kuri jį tikrai sunaikintų. Taigi prigimtinėje būklėje tėviškoji valdžia „natūraliai" yra absoliuti; pilietinėje visuomenėje ji yra absoliuti pagal sutartį. Kaip tik dėl to R. W. K. Hintonas teigia, kad Hobbesas, sujungęs voliuntarizmą ir absoliutizmą, nedaug tenutolo nuo savo amžininko Filmerio; pasak Hintono, Hobbeso teorijoje „patriarchalizmas laikomas savaime suprantamu dalyku ir įterpiamas sutikimo aktas"[24].

Jeigu Hobbeso teorijoje nebūtų nieko daugiau, išskyrus sutartinio paklusnumo ir absoliutaus viešpatavimo sujungimą, prasiskverbusį į visas visuomenės sritis, jis, kaip ir Filmeris, atrodytų esąs praėjusių laikų produktas. Tačiau Hobbesas tebetraukia dėmesį – iš dalies dėl to, kad ir mūsų dienomis yra tokių, kurie mielai siektų hobsiškojo viešumo ir privatumo problemų sprendimo atimant iš mūsų moralinės kalbos gramatiką ir visą gyvenimą įspraudžiant į terminus, kurie yra visiškai praradę kritiškumą[25]. Taip elgdamiesi jie atimtų iš žmogaus sugebėjimą mąstyti, spręsti, klausti ir veikti, nes visi šie veiksmai susiję su paprasta kalba, į kurią įeina ir moraliniai terminai. Kadangi vienas iš mano uždavinių gvildenant viešumo ir privatumo sąvokas yra nustatyti, kas turi viešą balsą ir koks tas balsas, Hobbeso bandymai atimti iš mūsų kalbinius sugebėjimus ir jų suponuojamus socialinius santykius bei gyvenimo būdus tampa primygtinai svarbūs. Jeigu niekas neturi viešo balso,

[24] R. W. K. Hinton, „Husbands, Fathers and Conquerors: II", *Political Studies*, p. 56. Plg. Richardo Chapmano pateiktą alternatyvų požiūrį: didžiausiu Hobbeso privalumu šeimos klausimu jis laiko „prielaidą, kad šeima gali būti traktuojama politiniu požiūriu". Tai, žinoma, nėra tyra palaima. Tačiau Chapmanas politizavimą nedviprasmiškai laiko pranašumu, nes politizavus šeimą galima ją kritikuoti „politinių vertybių požiūriu" – be abejo, tai yra tuščias imperatyvas, jeigu nesuformuluojamos politinės vertybės, kurių kontekste pateikiama ši kritika. „Politinis" požiūris į šeimą turi ir regresyvių, ir pažangių aspektų, kurių Chapmanas, atrodo, nepripažįsta. Žr.: Richard Allen Chapman, „Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family", *The American Political Science Review*, *passim*.

[25] Žr.: Winch, „Man and Society in Hobbes and Rousseau".

jeigu žemėje girdimas tik vienas balsas – pasaulietinio dievo, viešumo ir privatumo perskyra vargu ar turi kokią nors reikšmę, nes niekas negali ginčyti nė vienos iš šių sričių vertės, tikslo ir reikšmės. Pilietinės ir šeimyninės taikos kaina yra individualios kalbos, sprendimo ir supratimo galios atsisakymas.

Aš trumpai stabtelėsiu ir paaiškinsiu, kas sudaro Hobbeso Didžiosios Tylos pagrindą, kaip jis sprendžia mus kamuojančią viešumo ir privatumo problemą. Deja, visus žmones kankina „amžinas, nepaliaujamas vis didesnės valdžios troškimas, kurį nuslopina tik mirtis“[26]. Nors Dievas yra pirmasis kalbos kūrėjas, žmogus negali pasikliauti, kad jo paties žodžiai sukurs tvarką: „žodžių saitai yra pernelyg silpni, kad pažabotų žmonių ambicijas, šykštumą, pyktį ir kitus jausmus bei aistras, jeigu nesibijoma kokios nors prievartą galinčios taikyti valdžios“[27]. Žodžiai ne tik yra „pernelyg silpni“, jie skatina privatų šykštumą ir viešą maištingumą. Žmonių kalboje apstu absurdo ir beprasmiškumo, „tam tikro pamišimo“, kai žodžiai netenka tikslios reikšmės, kai žodžiams nestinga garso ir įsiūčio, tačiau jie nieko nereiškia[28]. Šis nepakenčiamas piktnaudžiavimas žodžiais neturi jokios prasmės ir neišreiškia jokios tiesos; pasak Hobbeso, tai yra vapėjimas ir „klaidžiojimas tarp begalės absurdų“, kuriuos sukuria metaforos ir dviprasmybės. Be abejo, kalba yra tai, kas specifiškai apibrėžia mus kaip rūšį, ir būtent šeimos aplinkoje mūsų sugebėjimas kalbėti tiesiogine prasme pirmą kartą išgirstamas ir realizuojamas. Kad būtų nutildytos maištingos kalbos, vieša ir privati kalba turi būti kontroliuojama. Visi žmonės turi būti valdiniai ir pavaldūs, turi nuslopinti vidinius aistros balsus ir taip nutraukti ryšį tarp minties, kalbos ir veiksmo. Kad sušvelnintų viduje glūdinčią jėgą, Hobbesas norėtų primesti mums naują žodyną: beaistrį, neutralų, „mokslinį“[29].

Radikaliais nominalizmo kriterijais grindžiamas Hobbeso „tiesos“ ieškojimas suardo tą prasmę, kurią žmonėms turi jų pačių

[26] Hobbes, *Leviathan*, p. 80.

[27] *Ibid.*, p. 108.

[28] *Ibid.*, p. 34–37.

[29] Jacobsen, *Pride and Solace*, p. 57. Plg. samprotavimus, pateiktus kn.: Albert O. Hirschmann, *The Passions and the Interests*, p. 31–32.

gyvenimas, – jos nebegalima išreikšti sodriais kasdienės kalbos terminais, ji, kaip ir visa kita, kas „gali būti suprantamai pasakyta", turi būti „redukuojama į teiginį apie materialios substancijos judėjimą"[30]. Visus vaikus ir visus piliečius reikia išmokyti šios mokslinės kalbos, visus reikia supažindinti su „teisingu vardų išdėstymu"[31]. Pasak Hobbeso, žmonių kalba prasideda ir baigiasi ne nepaliaujamu reikšmės ieškojimu, bet teisingais reikšmės neturinčių žodžių apibrėžimais. Nuomonė, kad Hobbeso žodynas, turint galvoje jo supaprastinantį, mechanistinį pobūdį, yra tarsi „neutralus", yra pavojingas požiūris, netiesiogiai (Hobbeso atveju – atvirai) sankcionuojantis žmonių kalbos nutildymą, kurio imasi visagaliai – tie, kurie turi galią „įvardyti vardus". Šiai vienai valiai ir balsui, mirtingajam dievui, Hobbeso valdiniai turi pajungti savo valių ir balsų įvairovę. Maištingų doktrinų „nuodai" išnaikinti. Privataus vapėjimo „absurdiškumas" liaujasi. Kokie viešumo ir privatumo aspektai Hobbeso modelyje buvo prarasti?

Iš žmogaus atimta individualios kalbos galia: *potentia* sugriauna išorinis absoliučios valdžios, *potestatis*, piktnaudžiavimas. Nors šis praradimas visiems yra pernelyg didelis, kad su juo būtų galima susitaikyti, ypač bus nuskriaustos tos grupės, kurios jau anksčiau buvo nutildytos, bent jau viešosios kalbos srityje, nes buvo pasinėrusios į privačią tikrovę. Kai daugybė moterų pradėjo išeiti į viešąjį pasaulį, kyla klausimas: kokiomis sąlygomis atsiranda šis viešas aktyvumas? Ar tradiciniai su privačia sritimi susiję moterų rūpesčiai gali „kalbėti" viešajam pasauliui? Ar kalbės? Kaip? Šias galimybes išnaikino didžioji Hobbeso tyla, nes iš moterų (kaip ir iš visų kitų) atimtas ne tik viešas politinis balsas, bet ir jų tradicinis vaidmuo morališkai auklėjant vaikus, kurį jos atlikdavo motiniškai juos globodamos. Hobbeso moksliniame žodyne nebėra *viešo* moralinio vertinimo terminų – „pareiga, teisingumas, teisė, lygybė, laisvė, teisėtumas, pasipriešinimas" – ir *privačių* moralinių jausmų bei emocijų terminų – „prisirišimas, atsakomybė, meilė, gailestingumas, užuojauta, padorumas, gerumas". Gėris ir blogis, pa-

[30] Winch, „Man and Society in Hobbes and Rousseau", p. 234.
[31] Hobbes, *Leviathan*, p. 36.

grindiniai moralinio vertinimo pradžiamokslio dalykai, yra neutralizuoti ir tapę vardais, žyminčiais tik žmogaus „potraukius ir pasibjaurėjimą". Hobbeso modelio sąlygomis moterys galbūt galės naudotis pasibaisėtina nutildytųjų ir pajungtųjų lygybe ir nė vienas atskiras žmogus konkrečioje socialinėje tikrovėje neturės jokio socialinio, ekonominio ar politinio pranašumo jos atžvilgiu. Tačiau joks moralinis veikėjas nesutiks su tokiomis sąlygomis, kad transformuotų viešą ir privačią tikrovę.

Pačioje politinėje mintyje ir šalia jos tebesitęsia klastingi tariamo neutralumo gundymai – neutralaus „mokslinio" žodyno ieškojimas. Tikriausiai užteks šio vieno pavyzdžio, paimto iš Skinnerio biheivioristinės psichologijos srities – psichologijos, grindžiamos į hobsiškąją panašios kalbos sąvokomis, kad įvarytų mums siaubą ir įtikintų *ne*priimti Hobbeso pasiūlyto mūsų viešumo ir privatumo mįslių sprendimo. Ši ištrauka paimta iš Peterio Singerio *Gyvūnų išlaisvinimo* (*Animal Liberation*). Singeris cituoja Alice Heim straipsnį:

> „„Gyvūnų elgsenos" tyrimai visuomet išreiškiami moksline, higieniškai skambančia terminija, kuri įgalina supažindinti su jais normalų, neturintį sadistinių polinkių jauną psichologijos studentą nesukeliant jam nerimo. Antai kankinimas troškuliu arba beveik visišku badavimu, arba elektros šoku vadinamas „slopinimo" būdais; „dalinio sustiprinimo" terminu vadinamas gyvūno erzinimas kartais išpildant lūkesčius, kuriuos eksperimentuotojas sukėlė gyvūnui ankstesniu dresavimu; „negatyvaus dirgiklio" terminas vartojamas tada, kai gyvūnas dirginamas dirgikliais, kurių jis, jei tik įmanoma, stengiasi išvengti. Terminas „vengimas" yra geras, nes tai veikla, kurią galima stebėti. Terminai „skausmingas" ar „gąsdinantis" dirgiklis ne tokie geri, nes jie yra antropomorfiniai, jie numato, kad gyvūnas turi jausmus ir kad šie jausmai gali būti panašūs į žmogaus jausmus. Tai neleistina, nes nebiheivioristiška ir nemoksliška (be to, jaunesnį ir mažiau užgrūdintą tyrinėtoją tai gali atbaidyti nuo kai kurių išradingų eksperimentų; jis gali duoti valią savo vaizduotei)."[32]

Tebūnie Tyla.

Johnas Locke'as atmetė nepripažįstantį kompromisų ir visiškai supaprastinantį Hobbeso metodą. Jo paties aiškinimo logika

---

[32] Alice Heim, *Intelligence and Personality*, cit. pagal: Peter Singer, *Animal Liberation*, p. 45–46. Plg.: Midgley, *Beast and Man*, p. xv–xvi.

rėmėsi empiristine pažinimo ir prasmės teorija, kuri sudarė klasikinio liberalizmo pateiktos abstraktaus individo sampratos pamatą. Istoriškai liberalizmas „idealų ir abstraktų humanizmą" priešpriešino „realiam ir konkrečiam"[33]. Pirmiausia aš aptarsiu Locke'o epistemologijos aspektus, suponuojančius tam tikrą atsietą „Aš" viziją. Atskleidusi Locke'o požiūrį į individą, didžiulę viešumo ir privatumo santykio reikšmę jo koncepcijoje (iš tiesų jie yra neatskiriami vienas nuo kito), analizuosiu Locke'o samprotavimus apie tėviškąją bei politinę valdžią ir santuokinį bei politinį gyvenimą, remdamasi pirmiausia jo *Dviem traktatais apie valdymą* (*Two Treatises of Government*). Galiausiai imsiuosi gvildenti klasikinio liberalizmo viešosios kalbos problemą.

Locke'o empiristinė epistemologija kitus protus gali pripažinti egzistuojant tik kaip svetimus objektus: vidujai mes nesame susiję su kitais. Mūsų mąstymo procesai – būdas, kuriuo įgyjame pažinimą ir kalbame tiems ir apie tai, ką pažinome, – yra tam tikra solipsistinė veikla. Pasak Locke'o, kalba yra išorinių ženklų ir simbolių sistema, o ne sudėtinga socialinė veikla, susiejanti vidinius ir išorinius dalykus, padedanti sukurti mūsų vidinę ir išorinę tikrovę[34]. Dvasios veikla vyksta atskirai. Loginis dvasios ir kūno, proto ir aistros atskyrimas suponuoja individo kaip nesusijusio su laiku ir erdve, kaip nesančio kūne, kuris bręsta, sensta ir miršta, vaizdinį. Dvasia ir kūnas susiję veikiau atsitiktiniu, o ne būtinu ryšiu[35]. Locke'as neatgaivina Hobbeso į „judančią materiją" redukuoto žmogaus kaip mąstančios, tikslo siekiančios būtybės. Vietoj to mums pateikiamas pasyvaus stebėtojo, kurio socialinės priedermės kyla iš daugybės racionaliai suvoktų (kaip Locke'as supranta žodį „racionalus") įsipareigojimų, vaizdinys[36]. Perdėtas nemąstantis Filmerio

[33] Roberto Mangabeira Unger, *Knowledge and Politics*, p. 58. Nors Ungerio knygą aš skaičiau jau parašiusi pirmąjį samprotavimų apie liberalizmą variantą, jo argumentai kai kur man pasirodė atitinkantys manuosius, ir peržiūrėdama juodraštį aš rėmiausi juo, kad sutvirtinčiau savo pačios argumentus.

[34] Norman Malcolm, *Problems of Mind*, *passim*.

[35] Plg.: René Descartes, *Apmąstymai apie pirmąją filosofiją*, *passim*.

[36] Žr. Ungerio samprotavimus apie nereflektuotą požiūrį į protą ir asmenybę, kurį liberalizmo teorija „pateisina ir pagilina" (*Knowledge and Politics*, p. 30). Pasak Ungerio, liberalizmo teorijos pamatą sudaro: intelekto ir troškimo atskyrimas; po-

natūralizmas pakeičiamas perdėtu racionalizmu. Abiem atvejais nelieka tikrai žmogiškų būtybių: pirmuoju atveju jos paverčiamos gyvuojančiu įdiegtos tradicijos prototipu, o antruoju – suskilusiomis būtybėmis, kurių nuo aistros atskirtas protas implikuoja padarinius numatantį ir protingai besielgiantį, bent jau „intelekto" srityje, samprotautoją [37].

Locke'o epistemologijoje išryškėjusi proto, kaip formalaus racionalumo, ir sunkiai suvaldomo troškimo atskirtis ir tuo remiantis sukurtos žmogaus asmenybės sąvokos *reikalauja* tam tikros viešumo ir privatumo atskirties – tokios, kuri leidžia žmonėms egzistuoti dviejose skirtingose srityse. Teoriškai šios sritys menkai tesusijusios viena su kita, tačiau faktiškai jos yra susijusios vidujai, visiškai priklauso viena nuo kitos gilesne prasme. Dialektinis viešumo ir privatumo ryšys neigiamas, tačiau terminai, kuriais jis neigiamas, liudija jų tarpusavio sąsajų parazitinį pobūdį. Tai svarbus, tačiau sunkus reikalavimas.

Locke'o epistemologinė proto ir aistros atskirtis atsispindi ir lūžta jo viešumo ir privatumo atskirties sampratoje. Locke'as aukština žmogaus gyvenimo racionalizavimą perėjus nuo prigimtinės būklės prie sutarties. Liberalizmo nustatyta viešumo ir privatumo atskirtis yra fundamentali perskyra šiame procese. Locke'o žmonės – netrukus aš analizuosiu vyrų ir moterų perskyras – egzistuoja skirtingose srityse, kurių tarpusavio sąsajų

žiūris, kad troškimai yra despotiški; supratimas, kad pažinimas įgyjamas susiejant elementarius pojūčius ir idėjas, kad įgyjant pažinimą visuma yra tiesiog dalių suma. Plg.: John Dunn, *Western Political Theory in the Face of the Future*, p. 41 ir Okin, *Women in Western Political Thought* – čia pateikiama glausta Locke'o apžvalga, kurioje epistemologinės problemos nėra svarbiausios.

[37] „... remiantis liberalizmo psichologiniais principais neįmanoma suformuluoti adekvačios asmenybės koncepcijos" (Unger, *Knowledge and Politics*, p. 55). Tačiau žr. Dunną, kuris teigia, kad Locke'o „viską supaprastinantis egoistinis liberalizmas ... pasirodo, remiasi aiškiai transcendentaline ir antžmogiška vertybių tvarka". Be to, Dunno požiūriu, trumpomis akimirkomis Locke'as atsisako „bejausmės buržuazinės naudos kalbos" ir prabyla „sodresne ir estetiškesne egzistencinės savikūros kalba" (*Western Political Theory in the Face of the Future*, p. 40). Reikia pažymėti, kad Locke'o pastangos sušvelninti griežtą savojo racionalizmo *staccato* nuorodomis į „jausmą" galbūt rodo, jog jis pripažino šio racionalizmo netinkamumą išsamiai apibūdinti žmogaus „Aš", tačiau jos nepaskatino epistemologiškai pripažinti alternatyvų požiūrį, susijusį su pilnatvišku (o ne nevisaverčiu) buvimu pasaulyje.

jo prielaidos apie žmogaus asmenybę neleidžia jam ištirti ar net visiškai pripažinti. Tokios pozicijos padariniai yra reikšmingi ir pasireiškia įvairiuose lygmenyse. Locke'o epistemologiją galima apibūdinti kaip žmonių suskirstymą pagal vieną kriterijų arba skirtuką į „viešuosius protus" ir „privačius troškimus". Viešojoje srityje, sferoje, kur formalia legalistine prasme lygūs ir laisvi individai rūpinasi ginti tam tikras teises ir patenkinti tam tikrus interesus, sudaryti sutartis ir pasiekti abipusiškai naudingus susitarimus, Locke'o manymu, *visiems būdingas tas pats žinojimas* ir viešoji sritis yra vienintelė sritis, *kurioje* tai galioja. Roberto Ungerio žodžiais tariant: „Žmonės skiriasi savo troškimais, tačiau jie gali pažinti pasaulį *tuo pačiu būdu*. Atskiri individų troškimai intelekto požiūriu yra despotiški."[38] („Pasaulis", kuriame, kaip manoma, žmonės turi šį sugebėjimą, žinoma, yra vien tik viešoji sritis.) Šią mintį galima išreikšti ir kitaip: XVII–XVIII a. epistemologijos raida parodė, kad visi protai neprivačios veiklos ir supratimo (protavimo) požiūriu yra tokioje pačioje epistemologinėje padėtyje. Šis požiūris palaikė tam tikros klasės pretenzijas ir iš dalies kilo iš šios klasės suinteresuotumo nustatyti sritį, kurioje visus individus galima būtų laikyti tam tikra formalia prasme lygiais.

Prielaida, kad žmonės yra protingi, metafiziškai laisvi, išmintingi ribinės naudos skaičiuotojai – ir visi šiuo požiūriu mąsto vienodai viešojoje politikos ir intelekto srityje, – pasitelkiama kaip privataus pasaulio, nuo kurio teoriškai atskirta viešoji sritis, ypatybių ir veiklos priešprieša. Viešoji sritis ir „viešasis protas" egzistuoja kaip apsauga nuo privačiosios srities, kurioje troškimas, suvokiamas kaip nevaldomas ir despotiškas, pakeliamas į aukščiausiąjį rangą. Ungeris rašo: „Viešajame mūsų būties moduse mes kalbame bendra proto kalba ir gyvename pagal valstybės įstatymus, rinkos diktuojamas sąlygas ir socialinių grupių, kurioms priklausome, papročius. Tačiau mūsų privačioje inkarnacijoje mes priklausome nuo savo juslinių įspūdžių ir troškimų malonės."[39] Liberalizmo požiūriu, XVII–XVIII a.

[38] Unger, *Knowledge and Politics*, p. 50.
[39] *Ibid.*, p. 59.

viešas balsas iš moterų buvo atimtas todėl, kad moters „balsas" neišvengiamai buvo privataus, iracionalaus troškimo balsas.

Žinoma, yra ir kitas apsauginis Locke'o liberalizmo elementas, būtinas siekiant atsikratyti praeities ir patriarchalizmo primestos sūniškos pagarbos. Būtent tai, kad vienintelis būdas „nužudyti tėvą" – įrodyti, jog galingiausiasis Dievas Tėvas suteikė žmonėms dvasią, kuri, jeigu bus naudojama proto, o ne troškimo ir privataus paklusnumo modusu, gali pasiekti beaistrį, deprivatizuotą tikrojo supratimo tapatumą. Šis vienodas supratimas buvo naudingas tuo, kad padėjo ištrūkti iš praeities valdžios, atsikratyti amžino žmogaus pavaldumo dvigubam valdymui – tėvo (tradicinė valdžia) ir troškimo (privati aistrų karalystė moterų gyvenamoje srityje)[40].

Šios atskirtys skatino tolesnį privataus pasaulio privatinimą ir moterų kalbos redukavimą į šleikščiai jausmingą kalbą, kai privatus pasaulis buvo dar labiau atkirstas nuo viešo kalbėjimo. Nebuvo atsižvelgiama į tai, kad žmogaus proto veiksena ir žmonių gyvenimo būdas gali stipriai pakirsti Locke'o argumentus ar net atskleisti jų nepagrįstumą. Žinoma, buvo galima pateikti ir priešingus argumentus nei klasikinio liberalizmo, būtent kad *tik* privačioje srityje, kur vyrauja nepaprastai jausmingi, atsispiriantys laikui intymūs santykiai, supratimo galimybės yra pačios didžiausios ir įmanomas geriausias supratimas. Atsieti rinkos santykiai ir liberali pilietybė nesuteikia ir negali suteikti galimybių pažinti ir suprasti vienas kitą, būdingų ilgalaikiams intymiems žmonių ryšiams privačioje srityje. Be to, galima gana įtikinamai įrodinėti, kad žmonės mažiau skiriasi vienas nuo kito tuo, ko jie trokšta ir ko jiems reikia, nes visi mes trokštame ir visiems mums reikia (nebent ankstyvoje vaikystėje buvome siaubingai suluošinti) meilės, pripažinimo, artumo, seksualinio pasitenkinimo ar kokio nors rezonuojančio sublimuoto jo atitikmens, moraliniais „instinktais" grindžiamo dalijimosi išgyvenimais, galimybių išreikšti savo kūrybiškumą bei patenkinti smalsumą ir kitų dalykų, kylančių iš žmogaus asmenybės geidžiančiosios dalies, negu tuo, ką jie „supranta" abstrakčia ir

[40] Žr. Normano O. Browno provokuojantį šios temos traktavimą (Norman O. Brown, *Love's Body*, p. 4–7).

formalia prasme, bet ko negali nei pasigesti, nei trokšti. Žmonių troškimai mažiau priklauso nuo pasirinkimo nei tai, ką mes „pažįstame", – šitai ryškiai skiriasi priklausomai nuo mūsų konkrečios socialinės situacijos (turtingas ar vargšas, vyras ar moteris, juodaodis ar baltaodis, iš industrinės ar neišsivysčiusios šalies, išsimokslinęs ar neraštingas ir t.t.). Tačiau savo troškimais ir aistromis visi žmonės visur yra labai panašūs. Žinoma, šis požiūris nesuderinamas su liberalizmo epistemologija ir iš jos išplaukiančia politika: jis net nelaikomas alternatyva, kurią reikėtų ginčyti. Vienas iš mano priešingos perspektyvos privalumų yra tai, kad ji įgalina pažvelgti į viešąjį pasaulį, ypač į jo su rinka susijusius ir politinius aspektus, visų pirma kaip į nesantaiką kurstančių ir šiurkščių aistrų sritį. Įspėdamas apie šią galimybę, liberalizmas paradoksaliai sankcionuoja viešosios aistros keliamą siaubą tiesiog atmesdamas jį ir įmesdamas aistrą į dėžę su užrašu „privatu". Jacobseno žodžiais tariant, „Locke'as nugludina kai kuriuos šiurkščius kampus ir priverčia mus pamiršti krūvas lavonų, ant kurių gyvuoja naujųjų laikų valstybė"[41].

Dabar aš aptarsiu, kaip Locke'as aiškina politinės visuomenės ir santuokinės bendrijos prigimtį, ir kartu parodysiu, kaip jis įsivaizdavo vyrą ir moterį. Pasak Locke'o, žmonės yra „laisvi iš prigimties", t.y. jiems nereikalinga politinė visuomenė, kad jie būtų laisvi. Prigimtinėje būklėje jie buvo laisvi, tačiau skatinami išskaičiavimo ir trokšdami saugumo jie „savo noru atsisakė tos padėties, kuri, kad ir kokia laisva, kupina baimės ir nuolatinių pavojų". Jie susivienijo, kad „visi kartu *gintų* savo gyvybes, laisves ir valdas – tai, ką aš vadinu bendru vardu *Nuosavybė*"[42]. Šie „laisvi" žmonės, kurie iki visuomenės sutarties nebuvo organizuotos visuomenės nariai, sukurdami politinę visuomenę pasirašo pradinę sutartį, reikalaujančią, kad jie atsisakytų prigimtinėje būklėje turėtos „prigimtinės politinės teisės"[43]. Sutikdami su pilietinės visuomenės saitais, jie įsipareigoja paklusti daugumos valdymui, atsisakyti visos absoliučios val-

[41] Jacobsen, *Pride and Solace*, p. 70.
[42] Locke, *Two Treatises of Government*, p. 395.
[43] *Ibid.*, p. 380. Plg.: Carol Pateman, „Sublimation and Reification: Locke, Wolin, and the Liberal Democratic Conception of the Political", *Politics and Society*, p. 455.

džios (pasak Locke'o, tironijos formos) ir susijungti abipusiškai naudingos sutarties, įvedančios įstatymo ir proto valdžią, pagrindu. Politinė valdžia grindžiama sutikimu; ji nėra „prigimtinė". Patriarchalizmo teiginį, kad žmonės gimsta priklausomi ir ta priklausomybė yra „prigimtinė" ir politinė, Locke'as atmeta tokiais žodžiais: „Akivaizdu, kad žmonija niekada nepripažino ir nepaisė tokio *pavaldumo*"[44]. Greičiau žmonės laisvai sutinka kurti politinę visuomenę, įsteigia viešąsias priemones privatiems tikslams pasiekti užtikrindami sutarties šventumą ir pilietinės tvarkos išsaugojimą. Tai įdomus dalinis Aristotelio apvertimas – valstybė dabar suvokiama ir kaip laisvės sritis, ir kaip tam tikrų privačių, viešai sankcionuotų tikslų būtina sąlyga.

Locke'as nieko nekalba apie moterų dalyvavimą šiame abipusiame sutikimo akte, dėl kurio randasi politinė visuomenė, nors moterims ir suteikta galimybė turėti formalias nuosavybės teises viešojoje srityje. Melissa Butler šį faktą aiškina Locke'o baime „atstumti" auditoriją, kadangi jis buvo „neblogas propagandistas"[45]. Tačiau jeigu moterys turėjo tą pačią prigimtinę laisvę ir lygybę kaip ir vyrai – šitai Butler taip pat teigia, – jeigu jos galėjo uždirbti, sudaryti sutartis ir turėti nuosavybę, aišku, jog čia slypi kai kas daugiau nei strateginis Locke'o motyvas. Nuo Locke'o laikų iki pat mūsų dienų liberalizmo viešai skelbtas moters lygiavertiškumo pripažinimas buvo neatskiriamai susijęs su didžiule nelygybe paskirstant gėrybes ir paslaugas ir konkrečiai paskirstant ekonominę ir socialinę galią. Abstraktus nuosavybės teisių suteikimas tokioje socialinėje situacijoje, kai moteriškoji gyventojų dalis neturi nuosavybės, parodo tam tikrą Locke'o tendencingumą. Jeigu praeities istorija yra patriarchalinė – su tuo Locke'as sutinka – ir svarbiausias pilietinės

[44] Locke, *Two Treatises of Government*, p. 389.

[45] Melissa A. Butler, „Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy", *American Political Science Review*, p. 146–147. Butler laiko Locke'ą daug didesniu feministu negu aš – iš dalies dėl to, jog aš nesutinku, kad „racionalistinių argumentų" pateikimas yra neabejotinas Locke'o pranašumas, turint galvoje jo požiūriui būdingą racionalizmo *formą*, padariusią neigiamą poveikį žmogaus asmenybės įtikinamo paaiškinimo raidai. Tai, kad Locke'as berniukus ir mergaites vienodai mokytų „naudotis protu", reikia vertinti atsižvelgiant į tą faktą, jog, Locke'o požiūriu, visi žmonės iš pradžių yra tuščios lentelės, į kurias rašoma.

visuomenės formavimosi akstinas yra nuosavybės (suprantamos kaip įvairios „gėrybės", ne tik ekonominės) apsauga, sunku įsivaizduoti, kaip moterys, neturėdamos nuosavybės ir būdamos pavaldžios, vien dėl to, kad joms suteiktos formalios teisės, gali įgyti viešą lygiavertiškumą. Aišku, kad negali, ir tai sudaro vieno iš Marxo pateiktos liberalizmo kritikos aspektų esmę[46].

Kokia šeimos vieta sutartimi pagrįstoje visuomenėje, apie kurią kalba liberalizmas? Ar žmonės ateina į pasaulį kaip nelaisvi šeimos valdiniai? O gal jie išvysta dienos šviesą su sutartimi vienoje rankoje ir plunksna kitoje ir stropiai nustatinėja savo ir tėvų abipuses sutartines pareigas, teises bei įsipareigojimus? Tai tikriausiai būtų idealu: „laisvas" sutikimas nuo pat gimimo. Tačiau Locke'as pripažįsta, kad tai neįmanoma ir kai kuriais požiūriais nepageidautina. Jis teigia, kad tėvo tėviška galia ir valdžia yra prigimtinė – taikoma vaikams tik tol, kol jie yra nepilnamečiai[47]. „Kiekvieno žmogaus vaikai, būdami iš prigimties tokie pat laisvi kaip jis pats ar bet kuris iš jo protėvių, gali, kol jie laisvi, rinktis visuomenę, į kurią jie norėtų įstoti, ar valstybę, kurios valdiniais jie norėtų būti."[48]

Locke'o samprotavimų apie šeimą ir politiką esmė išryškėja *Antrojo traktato* šeštame skyriuje. Pirmiausia jis abiem tėvams

[46] Kaip yra su tais, kurie gimė visuomenėje po pradinės sutarties pasirašymo? Ar tuos, kurie niekada neturėjo pasirinkimo, kurie iš tiesų niekada nesutiko, saisto jos normos ir nuostatai? Locke'as sako „taip", nes pasilikdamas visuomenėje kiekvienas individas tyliai sutinka su sutartimi: mylėk valstybę arba palik ją. MacIntyre'as taip komentuoja tylų sutikimą: „Locke'o doktrina svarbi, nes ji tinka kiekvienai moderniai valstybei, kuri pretenduoja būti demokratinė, bet, kaip ir kiekviena valstybė, nori daryti spaudimą savo piliečiams. Net jeigu su piliečiais nesitariama ir jie neturi galimybių pareikšti savo požiūrį tam tikru klausimu, laikomasi nuostatos, kad jie tyliai pritarė valdžios veiksmams" (*Short History of Ethics*, p. 159). Locke'o teorijos sistemoje sąvoka „sutikimas" yra nususinta, netekusi visos savo prasmės. Kasdienėje kalboje sutikimas reiškia aktyvų procesą.

[47] Locke, *Two Treatises*, p. 354.

[48] *Ibid.*, p. 358. Šioje ištraukoje Locke'as vėl pademonstruoja abstrahuotos, universalios žmogaus prigimties sampratą. Jis norėtų, kad mes patikėtume, jog visuomenių keitimas yra puiki galimybė visiems laisviems piliečiams – tarsi pasirinkimas, ar tapti kinu, ar rusu, ar britu, ar amerikiečiu, būtų panašus į tinkamo drabužio ar mėgstamo skonio ledų pasirinkimą. Atrodo, kad jis neturi jokio supratimo apie tai, kokiu būdu randasi mūsų kalbos ir kultūros ir padeda formuoti ne tik mūsų socialinę santvarką, bet ir mus *pačius*.

suteikia „tėviškąją valdžią" savo vaikams. Tėvai yra įpareigoti rūpintis savo vaikais, tačiau nei motina, nei tėvas neturi absoliučios valdžios jiems. Locke'o sampratoje nėra absoliučios *paterfamilias*. Tėvų valdžia, kurią Locke'as netrukus vėl ima vadinti „tėvo valdžia", yra laikina[49]. Kadangi tėvai privalo užauginti savo vaikus, vaikai privalo gerbti savo tėvus. Nors santuokinė bendrija yra laisvai sudaryta, savanoriška ir abipusė, ji nėra laisvai sudarytos politinės valstybės modelis. Politinę ir tėvo valdžią Locke'as vadina „visiškai skirtingomis ir atskiromis, paremtomis tokiais skirtingais pagrindais ir siekiančiomis tokių skirtingų tikslų"[50]. Nors, galimas daiktas, valdžios istoriškai yra kilusios iš tėvo valdžios šeimoje, net ir tada tai nėra absoliutizmas, nes sūnūs (tyliai) sutinka būti valdomi. Tėvo-vyro valdžia nėra suvereno valdžios politinėje visuomenėje modelis, nes suvereno valdžia, kaip pažymi Locke'as, apima galią spręsti gyvenimo ir mirties klausimą, kurios tėvai neturi. Tėvo galia „tvarkyti reikalus, susijusius su privačiu šeimos gyvenimu", yra „santuokinė valdžia, o ne politinė"[51], tačiau ji suteikia jam teisę šeimininkauti savo valdose. Šeimos ir valstybės panašumai tėra tik tariami. Politinėje visuomenėje aukščiausioji valdžia turi teisę kurti įstatymus, numatančius mirties bausmę, tvarkyti bei saugoti nuosavybę ir ginti valstybę – „ir visa tai tik bendram labui"[52].

Dalyvaudamas polemikoje dėl patriarchalizmo, Locke'as buvo įsitikinęs atremiąs „stipriausią patriarchalizmą, nes jis buvo grindžiamas sutikimu". Antai Locke'as lengvai nubraukė Filmerio išvedžiojimus, viešpatavimo teisę siejusius su Pradžios knyga, pareikšdamas, kad niekada nebuvo tokio „prigimtinio įstatymo", kuris pajungtų moterį jos vyrui, jeigu jos padėtis arba sutartis išlaisvino ją nuo to. Locke'as atmeta moterų pajun-

[49] Wolff, „Nobody Here But Us Persons", p. 132. Wolffas rašo: „Nepaisant visų traktatų apie auklėjimą, parašytų laikantis liberalizmo tradicijos, anaiptol ne visi pripažįsta, kad vaikystė yra svarbiausia kiekvieno žmogaus gyvenimo pakopa, o ne tik erzinanti negalia, simetriška senatvės negalioms, išskyrus tai, kad vaikystę, kitaip nei senatvę, reikia įveikti kiek įmanoma greičiau".

[50] Locke, *Two Treatises*, p. 357.

[51] *Ibid.*, p. 210.

[52] *Ibid.*, p. 308.

gimą autoritariškam patriarchaliniam tėvui kaip natūralų ir neišvengiamą dalyką ir kaip politinės valdžios šaltinį. Tačiau po to jis daro keistą prielaidą, kad prigimtyje glūdi tam tikras pagrindas pajungti moterį vyrui, nes vyras yra „gabesnis ir stipresnis"[53]. Verta pateikti visą ilgą ištrauką iš jo raštų šiuo klausimu.

„... tačiau Ievai skirta bausmė; ir jeigu mes suprasime juos [žodžius] žiūrėdami, kam jie buvo skirti – tiesiogiai jai, o per ją, kaip atstovę, ir visoms kitoms moterims, – tai jie daugiausia liečia tik moteriškąją lytį ir reiškia tik tą pavaldumą savo vyrams, kurį jos paprastai patirs. Tačiau čia nekalbama apie įstatymą, įpareigojantį moterį būti taip pavaldžią, jeigu jos padėties ar sutarties su vyru sąlygos išlaisvins ją nuo to, kaip nekalbama ir apie tai, kad ji turi gimdyti savo vaikus kančiose ir skausmuose, jeigu gali būti surasti vaistai nuo jų, ... nes visa eilutė skamba taip: „O moteriai jis tarė: „Aš padauginsiu tavo skausmus per nėštumą; skausme gimdysi vaikus, bet aistringai geisi savo vyro, o jis valdys tave"". Manau, kad kam nors kitam, tik ne mūsų autoriui, būtų labai sunku šiuose žodžiuose įžvelgti *monarchinės valdžios* suteikimą Adomui. ... Kiek aš suprantu, Dievas šiame tekste nesuteikia Adomui jokios valdžios Ievos atžvilgiu arba vyrams – žmonų atžvilgiu, o tik pasako, kokia bus moters lemtis, kaip jis per apvaizdą nurodys, kad ji paklustų savo vyrui, ir, kaip matome, žmonių įstatymai ir tautų papročiai dažniausiai taip ir sutvarkė; aš manau, kad prigimtis duoda tam pagrindą."[54]

Nors valdžios suteikimas patriarchui neigiamas kaip neturintis jokio pagrindo prigimtyje, moters pajungimas vyrui aiškinamas kaip Ievos užsitraukto prakeiksmo, žmonijos įstatymų bei tradicijų ir prigimtinio pamato padarinys. Šiuo atveju Locke'as stengiasi suderinti tai, kas nesuderinama. Jis išjuokia natūralistinius politinės visuomenės aiškinimus, patriarchalizmo pagrindų ieškančius istorijoje, Šventajame Rašte ir tradicijoje, ir kalbėdamas apie Edeno sodą nepastebimai prakiša sampratą, kad moterų pajungimas santuokinėje, o ne politinėje sutuoktinių bendrijoje gali būti suprantamas ir ginamas remiantis prigimtimi.

[53] *Ibid.*, p. 364.
[54] *Ibid.*, p. 209–210.

Tačiau iš tiesų politiniuose ginčuose su Locke'u šeimos analogija nustumiama į antrą vietą. Hintonas netgi įrodinėja, kad ši „samprotavimo kryptis nustojo vaidinti svarbų vaidmenį politiniuose samprotavimuose"[55]. Schochetas teigia, jog „Locke'o polemikos tikslas kaip tik ir buvo parodyti, kad Filmerio politikos analizė buvo visiškai neesminė", ir jog Locke'o išpuoliai prieš šeimos politinį sureikšminimą buvo įdomiausias ir „svarbiausias antipatriarchalinės doktrinos aspektas"[56]. Ir Hintonas, ir Schochetas prašovė pro šalį paskelbdami patriarchalizmo galą. Jei, tarkime, Hintonas turi galvoje, kad patriarchalizmas nustojo vaidinti pagrindinį vaidmenį sąmoningai formuluojant sistemiškas politikos teorijas, tai jis – ir Schochetas – yra iš esmės teisūs. Tačiau jei pažvelgsime į realius socialinius santykius ir į metaforas, analogijas, simbolius bei temas kaip į samprotavimo kryptį kasdienėje kalboje ir istorijoje, pamatysime, kad žmonių gyvenime ir mąstyme patriarchalizmas išliko.

Patriarchalizmas prarado savo patikimumą kaip plačiai paplitęs politikos pateisinimas ir jos teorija. Tačiau kadangi kalba, prasmė ir pažinimas yra tokia socialinė veikla, kuri lėtai keičiasi bėgant laikui, patriarchalizmo terminai tebeskambėjo ir viešajame, ir privačiajame žodynuose. Priežastis, kodėl patriarchalizmo sąvokos neišnyko, kai „racionaliai" turėjo išnykti, yra labai paprasta, tačiau kartu nepaprastai sudėtinga: sąmoninga politinė teorija yra toks dalykas, kuris kartu yra ir kasdienio gyvenimo dalis, ir labai nuo jo nutolęs. Teorijos pokyčiai lėtai skverbiasi į amžiaus politinę sąmonę ir žodyną, o prasiskverbę jie nepakeičia visiškai to, kas čia yra; naujos sąvokos, terminai ir jų perteikiamos naujos reikšmės įsilieja į istorijos, tradicijos ir paprastų tiesų suformuotą sudėtingą ir įvairų žmonių kalbos srautą. Tai, kad patriarchalizmo terminai traukiasi lėtai, neturėtų kelti nuostabos, nes jie susiję su mūsų, kaip priklausomų ir bejėgių vaikų šeimoje, ankstyviausiais prisiminimais – šis gyvenimo faktas nesikeičia, nors klasikinio liberalizmo teoretikai galėjo jį užmiršti ar neigti jo reikšmę.

---

[55] Hinton, „Husbands, Fathers and Conquerors: II", p. 67.
[56] Schochet, *Patriarchalism*, p. 267, 271.

Viešoji liberalizmo kalba, grindžiama Locke'o nesutikimu, kad „pradžioje Dievas tarė" (nors Dievas suteikė žmogui proto galias, leidusias jam kalbėti švelniu viešojo supratimo balsu), liko priklausoma nuo privataus pasaulio, kuris viešajam buvo „nebylus"[57]. Šį argumentą aš jau buvau pateikusi. Tačiau viešoji liberalizmo kalba kelia ir kitą problemą, būtent kad ribinės naudos ir „padarinių pripažinimo" kalbos įsiveržimas į privačiąją sritį, kurios pagrindu yra sukurtas šis viešasis pasaulis, gali suardyti ir sušiurkštinti privačius socialinius santykius, pertvarkyti juos pagal grubius sutartinius kriterijus. Įdiegti viešą liberalizmo kalbą į privatų pasaulį reiškia senesnes patriarchalines pažiūras, kurių tipiškas atvejis yra Filmerio pažiūros, pakeisti kitu iškraipymu, skelbiančiu, kad *visos* socialinės priedermės kyla iš individų, kurių motyvai laikomi grynai egoistiniais, racionaliai suvoktų priedermių[58]. Net jeigu privačių socialinių santykių nebūtų galima aiškiai apibūdinti sutarties ir mainų kalba, net jeigu moterys vieningai priešintųsi rinkos kalbai, užgožiančiai privačią prasmę, prasidėjo erozijos procesas, kuris kulminaciją pasieks mūsų laikais.

Kalbėdamas apie šeimą Locke'as išplėtojo tėvų ar tėviškosios valdžios kalbą, konstatavo moterų dalyvavimą santuokinėje bendrijoje ir suteikė joms formalias teises viešojoje srityje, tačiau tai netapo pleištu, kurį moterys būtų galėjusios įvaryti į viešąją valdžią. Vėliau moterys turėjo vartoti teisių kalbą, kad prastumtų reikalavimus. Jų argumentai turėjo būti įsprausti į liberalizmo tradicijos lingvistines formas. Tai reiškė, kad moters „protas" kaip viešas buvimas negalėjo išreikšti privačių, socialinių moters tapatumo pamatų, negalėjo leisti moters patirčiai „prabilti" viešajai sričiai. Taip moters savojo „Aš" patirtis buvo iškreipta. Ji neturėjo žodyno, kad viešąja kalba galėtų apibūdinti savo realių socialinių santykių ir socialinės padėties niuansus bei struktūrą. Jai trūko terminų, kurie būtų leidę aiškiau, reflektyviai suprasti save ir savo pasaulį. Moterys galėjo pasirinkti arba kalbėti vieša liberalizmo kalba ir taip įsivaizduoti savo

[57] Locke, *Two Treatises*, p. 243 ff.
[58] Dunn, *Western Political Theory*, p. 37.

įsitraukimą į politiką, o privačiame gyvenime kalbėti jausmų kalba, keliančia vis didesnį šleikštulį, nes ji prarado dalį krikščioniškosios globos ir atsakomybės etikos jėgos ir neteko galios priešintis valdžiai; arba, priešingai, ieškoti priemonių pašalinti socialinėms negerovėms ir savo įžengimą į viešąjį pasaulį apibūdinti vadovaujantis dažnai kritišku moralizmu. Iš liberalizmo tradicijos paveldėti ypatingos viešumo ir privatumo perskyros padariniai išsamiai bus aptarti 5-ame skyriuje.

Patriarchalinės kalbos likimas: privatumo liekanos, viešumo atgarsiai

Kalbėdama apie Filmerį, Hobbesą ir Locke'ą aš sakiau, kad nors absoliutaus patriarcho, reikalavusio iš pasyvių valdinių besąlygiško paklusnumo ir pasiekusio tai, vaizdinys užleido vietą liberalizmo kontraktarizmui, patriarchalizmo vaizdinių ir temų atgarsiai išliko, jie tebebuvo gyvybingi ir vaidino tam tikrą vaidmenį politinėse metaforose, simboliuose ir kalbos terminuose. Nebėra absoliučių monarchų, teigiančių, kad jie turi dieviškąją teisę valdyti. Tačiau mūsų ilgas istorinis patyrimas, susijęs su šeimomis, kuriose viešpatauja vyrai (nors ir ne patriarchai tikslia prasme), ir toliau formuoja mūsų reakciją į politiką ir politinius santykius.

Politinė kalba niekada negali būti išimtinis ir autentiškas kelių filosofų kūrinys. Monarchinio absoliutizmo sąvokos žlugimas Anglijoje reiškė, kad buvo pašalintas vienas galingas ideologinis patriarchalizmo ramstis – absoliutus karališkojo tėvo viešpatavimas. Tačiau šeimiškas mąstymas apie politiką ir politiškas apie šeimą – ne. Tradicinė šeima (dydžio ir sudėties požiūriu panaši į šiandieninę – tėvas, motina ir vaikai) klestėjo ir gyvenimas tęsėsi. Tai skatina aptarti kalbos politiką ir politikos kalbą – iš tiesų jos neatskiriamai susijusios. Jeigu sutinkame, kad kalba yra įsigalėjusi socialinėje tikrovėje ir padeda ją tvarkyti ir kad ryškus mūsų socialinės tikrovės bruožas yra dinamiškas tėvo, motinos ir vaikų santykis, iš to išplaukia, jog šeimos sričiai būdinga kalba gali migruoti į kitas sritis, taip pat

ir į politinę, nes šeimos tikrovė prisipildo tų sąvokų ir vertybių, kurios kyla iš viešojo lygmens minčių ir veiksmų[59].

Kiekvienoje visuomenėje, išskyrus pačias primityviausias, yra daugybė susivienijimų, institucijų, struktūrų ir santykių, sukurtų siekiant įvairių tikslų. Tie tikslai apibūdinami ir suprantami nevienodai; antai politinė veikla, jos prasmė ir aiškinimas „turi būti traktuojami kaip vienu metu egzistuojantys daugelyje kontekstų ir daugelyje lygmenų"[60]. Tai, kad mūsų politinis žodynas atliepia terminus, kurių reikšmės yra kilusios iš mūsų ankstyviausių socialinių santykių šeimose, neturėtų kelti nuostabos – iš tiesų būtų nuostabu, jeigu taip nebūtų. Neturėtų stebinti ir tas faktas, kad pasikeitusioms socialinėms ir politinėms sąlygoms būdingi terminai, pirmiausia atsiradę viešojoje srityje, ilgainiui prasiskverbia į šeimos gyvenimą, nors ir ne taip esmingai ir stipriai.

Liberalizmo pergalė ir visų „natūralizmo" atmainų atmetimas buvo sistemingai pasiektas abstrakčios teorijos ir konstitucijos kūrimo lygmenyje, tačiau tai buvo tik dalinė sėkmė, jeigu atsižvelgsime į šeimos priešinimąsi jos vidinio gyvenimo ir santykių racionalizavimui. Antai XVII–XVIII a. šeimose dieviškasis tėvas tebedrausmino savo maištingus jaunuklius. Michaelo Walzerio ir kitų autorių darbuose iš šeimos istorijos pabrėžiama, jog dažnai buvo akcentuojama pareiga ir reikalaujama, kad vaikai paklustų savo „politiniams tėvams", kurie buvo Dievo pareigūnai ir mokydami savo vaikus „pirmųjų valdymo ir pavaldumo principų ir pagrindų" atliko šventą pareigą[61].

Naujieji politiniai tėvai XIX a. Amerikoje apmąstė ankstesnių patriarchalizmo teorijų ir praktikos žlugimą. Jie buvo kitokio

---

[59] Kaip J. G. A. Pocockas plėtoja šią temą, žr.: „Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought", in *Politics, Language and Time*, ed. Melvin Richter, p. 3–41.

[60] *Ibid.*, p. 18.

[61] Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, p. 191. Motina buvo laikoma jausmingumą žadinančia jėga, kuriai negalima leisti turėti dominuojančią įtaką, kad vaikai „netaptų švelnūs". Žr. taip pat: John Demos, *A Little Commonwealth: Family Life in Plymouth Colony*.

tipo tėvai: rūstūs, bet atlaidūs, griežti, bet atviri. Jie klausydavosi savo vaikų ir netgi taikydavosi prie jų. Jie ne tik reikalavo paklusti, bet ir auklėjo. Kaip ir naujasis demokratiškas tėvas, Amerikos politinis tėvas ar lyderis nebebuvo savo tautos viešpats. Iš piliečiais tapusių valdinių nebebuvo reikalaujama nusižeminti ar jausti pagarbią baimę. (Šiai pamokai išmokti prireikė daugybės metų, jeigu tik mes tikrai ją išmokome.) Lyderį buvo privalu gerbti, ir jeigu jis primygtinai ragindavo savo bendrapiliečius atitinkamai elgtis, jų patriotinė pareiga buvo po tam tikrų pasitarimų ir svarstymų sekti juo.

Įžvalgi Alexio de Tocqueville'io akis XIX a. vidurio Amerikoje pastebėjo keičiantis viešumo ir privatumo santykius. Jis pažymėjo, kad Amerikos gyvenime labai stengiamasi „griežtai atskirti abiejų lyčių veiklos sritis"[62]. Šeimoje tėvas buvo „natūralus vadovas". Amerikiečiai buvo įsitikinę, kad nors vyrų ir moterų pareiga – atlikti skirtingas užduotis, kurias jie sugeba atlikti, ir vienus, ir kitus reikia „vienodai gerbti": „ir vienus, ir kitus jie laiko lygiavertėmis būtybėmis"[63]. Deja, tokia vienoda pagarba nenulėmė socialinės ir politinės lygybės – šį faktą Tocqueville'is nutylėjo arba praleido girdamas Amerikos pasiekimus keliant moterų moralinį ir intelektualinį lygį. Nors Amerikos moterims neleidžiama atitrūkti nuo „ramaus šeimos rūpesčių židinio", Tocqueville'io teigimu, jos niekur neužėmė aukštesnės padėties. Kitaip nei europiečiai, siekę suniveliuoti visus lyčių skirtumus, amerikiečiai žinojo pakankamai, kad siektų lyčių lygybės per įvairovę[64].

Įdomiausias Tocqueville'io indėlis į viešumo ir privatumo supratimą – ne Amerikos moterų dorybių nudailinimas, bet suvokimas, kad šeimyninės institucijos tam tikru būdu susipina su aukštesne politine tvarka arba atspindi ją. Vidinį šeimos valdymą, kuris per vaikų ugdymo modelius ir praktiką formuoja suaugusiųjų elgesį ir charakterį, Tocqueville'is susieja su aristokratine ir demokratine sistemomis. Patriarchalinėse autoritarinėse visuomenėse pripažįstamas tik tėvo autoritetas šeimoje,

[62] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. Pillips Bradley, vol. 2, p. 223.
[63] *Ibid.*, p. 225.
[64] *Ibid.*, p. 223.

lygiai kaip didesnę visuomenę valdo autoritariškas „tėvas", kurio valdžia yra nekvestionuojama[65]. Patriarchalinės autoritarinės šeimos sistemoje „tėvas ne tik turi *prigimtinę* teisę, bet įgyja ir *politinę* teisę valdyti juos (t.y. vaikus); jis yra savo šeimos kūrėjas ir maitintojas, bet kartu jis yra ir jos paskirtasis valdovas" (išskirta mano)[66]. Kita vertus, demokratinėje visuomenėje tėvo autoritetas niekada nesuabsoliutinamas ir jo valdžia yra gerokai švelnesnė. Moteris vaidina svarbų vaidmenį skiepydama savo atžaloms demokratines vertybes – vertybes, kurių joms prireiks dideliu lankstumu, dalyvavimu, laisve ir absoliučios valdžios nebuvimu pasižyminčioje sistemoje. Taigi aristokratinė ir demokratinė sistemos sutvirtina viena kitą visuose lygmenyse.

Ar šeima labiau determinuojama visa apimančios tvarkos, ar ji determinuoja šią tvarką? Tokia formuluotė atrodo gana aiški ir tiksli: Tocqueville'io požiūriu, daugiausia viešasis pasaulis daro įtaką privačiajam. Jis teigia, kad šeimos priverstos modeliuoti save pagal viešosios valdžios struktūrą. Tačiau Tocqueville'is neanalizuoja šio proceso dinamikos. Jis tiesiog tvirtina, kad moterys, gyvenančios savo atskiruose, tačiau lygiaverčiuose pasauliuose, yra labai svarbios demokratijos funkcionavimui. Jis rašo: „Nėra buvę laisvų visuomenių, nepripažįstančių moralės, ir, kaip jau esu sakęs, ... moralės principus kuria moterys. Taigi visa tai, kas daro įtaką moterų padėčiai, jų įpročiams ir pažiūroms, man regis, turi didžiulę politinę reikšmę."[67] Tad šeima yra ta vieta, kurioje skleidžiasi intensyviausi, jausmingiausi ir svarbiausi mūsų žmogiškieji santykiai. Iš tiesų daugelis įrodinėjo, kad didėjant susvetimėjimui ir nuasmeninimui šiuolaikiniame viešajame pasaulyje ir rinkos visuomenės įtampai, šeimos kaip prieglobsčio ir priminimo, kad žmonės gali peržengti piniginių mainų santykius, funkcija sustiprėjo. Šiandien šeima yra gaji ir kartu pažeidžiama institucija.

[65] Ar apsišvietusi tauta gali sugriauti įtakingus politinius mitus ir simbolius, kurie tampa slegiantys? Michaelas Walzeris pateisina galvos nukirtimą karaliui Liudvikui XVI, nes viešas karaliaus nužudymas buvo vienintelis ryžtingas būdas sugriauti karališkojo patriarcho ir patriarchalinio *ancien régime* neliečiamumo mitą. Žr. Walzer, *Regicide and Revolution*.

[66] Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 2, p. 203–204.

[67] *Ibid.*, p. 209.

Ar mes tebeplėtojame patriarchalinius simbolius ir temas? Taip, tam tikra švelnesne forma. Lyderį mes vaizduojame kaip savotišką tėvą, arba jis pats taip apie save mano. Buvęs prezidentas Nixonas vadino amerikiečius „vaikais šeimoje", kuriems reikia pasakyti, ką jie turi daryti. Mes remiamės „žmogaus šeima" ir dabar kalbame apie „amerikiečių brolystę ir seserystę". Daugelis itin sureikšmintų ir ginčijamų mūsų viešos ir privačios kalbos terminų yra kilę iš šeimoje įgyto patyrimo: pasitikėjimas, paklusnumas, autoritetas, bausmė, išdavystė, bendradarbiavimas, pavydas, vargas, sąžinės graužimas, pyktis. Mūsų sąžiningumo ir dalyvavimo sąvokos susijusios su „žaidimo taisyklių" mokymusi ir „apgavystės", „nesąžiningumo", „laimėjimo" ir „pasidavimo" vaikišku patyrimu. Visi šie terminai yra išversti į suaugusiųjų kalbą ir vartojami politiniame kontekste. Nekelia abejonių ir tai, kad politiniai lyderiai šitai supranta (tam tikrame lygmenyje) ir naudojasi arba piktnaudžiauja tuo (tam tikrame lygmenyje).

Dabar aš aptarsiu dviejų pagrindinių XIX a. liberalizmo atstovų pastangas gvildenti šias ir kitas viešumo ir privatumo problemas.

Devynioliktojo amžiaus liberalizmo sūnūs: Jeremy Benthamas ir Johnas Stuartas Millis

Nei Benthamas, nei Millis iš esmės nepakeitė empiristinės pažinimo ir prasmės teorijos, sudariusios Locke'o pažiūrų pagrindą; iš tiesų Benthamo utilitarizme, vaizduojančiame žmones išimtinai kaip protingus, stropius skaičiuotojus, nuolat skaičiuojančius vienintelį paprastą dalyką – kaip padidinti malonumą ir išvengti skausmo, instrumentalistinio racionalizmo imperatyvas pasiekia aukščiausią laipsnį[68]. Benthamo dvasios teorija piešia nelaimingus individus, tapusius tarpusavyje susijusių malonumo ir skausmo jėgų aukomis; šios jėgos suvokiamos kaip atsietos abstrakcijos, neturinčios jokio būtino ryšio su socialine

[68] J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism For and Against*, p. 95.

ir istorine tikrove. Svarbu tik tai, kad viso individo patiriamo malonumo kiekis būtų didesnis už patiriamo skausmo kiekį. Išorinis skaičiavimas taikomas visoms žmogaus gyvenimo sritims, visam jo mąstymui. Utilitaristas „galiausiai vertina reikalų būklę"[69]. Gerai žinomas Benthamo posakis, kad smeigtukas *au fond* toks pat geras kaip poezija, – šalin prietarus[70].

Dorovės ir įstatymų leidybos principuose (*The Principles of Morals and Legislation*) kalbėdamas apie moterų ir sutuoktinių porų santykį su įstatymais Benthamas išdėsto kai kuriuos samprotavimus apie viešumą ir privatumą. Jo manymu, lytis yra „antrinė aplinkybė", turinti įtakos žmogaus jautrumui[71]. Jis sugieda keletą tradicinių panegirikų moterims: moteris yra jautresnė, švelnesnė, dorovingesnė, religingesnė ir labiau užjaučianti nei vyras. Tačiau jos šiurkštesnis partneris yra stipresnis, atkaklesnis, pranašesnis intelektualiniu atžvilgiu ir tvirtesnės dvasios. Benthamas įžvelgia ir kitų skirtumų, kurie galiausiai yra reikšmingi jo utilitariniams skaičiavimams. Jis teigia, kad moters meilei nerūpi jos šalies gerovė, o visa žmonija rūpi dar mažiau, ji apsiriboja savo vaikais arba mažais vaikais apskritai. Vadinasi, dėl „tam tikrų pažinimo, įžvalgumo ir supratimo trūkumų" moters polinkiai mažiau atitinka Benthamo naudos principą negu vyro polinkiai[72].

Kodėl šie „menkesni" moterų sugebėjimai utilitariniu požiūriu yra reikšmingi? Tai tampa svarbu šeimyninio konflikto atveju – ypač jeigu šis konfliktas patenka į teisės sritį. Benthamas tikina, kad šeimyniniuose vaiduose reikia vadovautis „sveiku protu". Kaip galima būtų išspręsti vyro ir žmonos ginčą? Deja, išskyrus fizinę jėgą, nėra jokių kitų gairių. Tiesa paprasta: nesutaikomų konfliktų atvejais viena ar kita pusė turi turėti galią. Štai tokio konflikto pavyzdys, net daugiau pasakantis apie Benthamo utilitarizmą, negu norėtume sužinoti: „Vyras norėtų kep-

---

[69] Benthamo požiūriu, jautrumas yra žmogaus polinkis patirti tam tikro dydžio malonumą ar skausmą dėl tam tikros priežasties ar jėgos poveikio; tas dydis gali būti matuojamas kiekiais ar laipsniu.

[70] Cit. pagal: Dunn, *Western Political Theory*, p. 41.

[71] Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, p. 58–59.

[72] *Ibid.*, p. 59.

tos mėsos, o moteris – virtos: ar jie abu turėtų pasninkauti, kol ateis teisėjas jos jiems paruošti?" Tai būtų kvaila, taigi įstatymų leidėjas turi nustatyti, kas turi galią išspręsti ginčą. Jeigu įstatymų leidėjas vadovaujasi utilitarizmo logika, jis pirmiausia apmąsto tai, kad 1) vyrai ir moterys gyveno kartu dar gerokai prieš atsirandant įstatymų leidėjams; 2) vyrai beveik visur yra stipresnioji pusė, todėl grynai fiziškai jie jau turi „tą galią, kurią jis ketina suteikti vienai iš pusių įstatymu"; 3) taigi jis gali pripažinti stipresniojo *status quo* ir suteikti jam teisėtą galią[73]. Tai labai palengvina įstatymų leidėjo uždavinį, nes jeigu jis turėtų suteikti teisėtą galią fiziškai silpnesniam (net jeigu aiškiai būtų „jos teisybė"), stipresnysis nuolat pažeidinėtų įstatymą. Teisingumo ar pagrindo klausimas net nekyla.

Benthamas ne itin pagarbiai sutinka, kad įstatymiškas tokios galios suteikimas fiziškai stipresniam „kai kam bus naudingas"[74]. Jis išreiškia viltį, kad šeimyninių nesutarimų atveju bus atsižvelgiama į abiejų pusių interesus. Tačiau šioje konceptualinėje schemoje nėra nieko, kas užkirstų kelią teisiniam brutalios jėgos racionalizavimui. Kaip nurodo Bernardas Williamsas, utilitarizmas niekaip neįstengia „suprasti sąžiningumo reikšmės ir turi problemų dėl teisingumo"[75]. Benthamo požiūris nepateikia konceptualinio aiškumo viešojo ir privačiojo pasaulių santykio klausimu. Pavyzdžiui, jis nepastebi prieštaravimo tarp vyro vienvaldystės šeimoje pateisinimo ir savo argumentų, nukreiptų prieš įstatyminę moterų globą; neatsižvelgia jis ir į galimybę, kad stipresniojo valdžios pateisinimas intymiuose suaugusiųjų santykiuose gali tapti pagrindu naudoti jėgą mūsų viešuosiuose

---

[73] *Ibid.*, p. 259, n. 1. Plg.: Herbert Leonidas Hart, *Women's Suffrage and National Danger: A Plea for the Ascendancy of Man.* Hartas teigia, kad kai „du ar daugiau žmonių sieja nuolatiniai santykiai, ... vienas iš jų arba tam tikras jų skaičius, tačiau ne visi, neišvengiamai turi teisę įsakinėti"; be to, „anarchija ir Įstatymų nesilaikymas" šeimoje yra tokie pat smerktini kaip ir valstybėje, ir abiejose visuomenėse reikalinga „aukščiausioji valdžia", kad užkirstų kelią tokiai nelemtai padėčiai (p. 121–123).

[74] Bentham, *Principles*, p. 260. Atkreipkite dėmesį į tai, kad Benthamas nepostuluoja visiškos vyro ir žmonos interesų harmonijos. Jis bent jau pripažįsta nesantaikos galimybę. Tačiau jo sprendimas yra šeimyninė *Faustrecht* (kumščio teisė). Jei ne pati šeimyninė harmonija, tai bent jos regimybė turi būti išsaugota.

[75] Smart and Williams, *Utilitarianism*, p. 80.

santykiuose. Benthamas šeimą traktuoja kaip atskirtą nuo viešojo pasaulio, o lyčių tarpusavio santykius analizuoja taip, tarsi jie nebūtų susiję su viešojo gyvenimo problemomis.

Bernardas Williamsas tipišką utilitarizmo formą apibūdino kaip nepaprastą naivumą, „turintį pernelyg mažai minčių ir jausmų, kad atitiktų pasaulį tokį, koks jis iš tiesų yra"[76]. Žmogaus „Aš" paverčiamas savotišku socialinio instrumentalizmo veidrodžiu. Be to, Williamsas kaltina utilitaristus dėl jų beribio, tačiau beasmenio geranoriškumo, akivaizdaus troškimo pakeisti pasaulį pagal utilitarizmo doktrinos prielaidas ir noro būti neapibrėžtai atsakingiems už viską, o tai praktiškai reiškia, kad jie „už nieką nejaučia tikros moralinės atsakomybės"[77]. Utilitarizmas neigia savarankišką protą, kuris turi būti neatskiriamas individualaus moralinio veiksnio teorijos aspektas. Pasak utilitaristų, veiksmai yra geri ar blogi remiantis išoriniais kriterijais ir gali būti vertinami nesiejant jų su individualiu protu. Benthamui būdingi šie rimti trūkumai. Johno Stuarto Millio atvejis ne toks vienareikšmis.

Millis yra sudėtingas mąstytojas; naudos principo pripažinimas ir gana abstraktus požiūris į žmones neleido jam gerai suprasti visos intymių žmonių socialinių santykių galios bei struktūros ir politinio gyvenimo kaip valdžios ir aistros arenos prigimties. Visi šie trūkumai susilpnina jo pateiktą viešumo ir privatumo analizę, neišskiriant ir jo feministinio traktato *Moterų pavergimas* (*On the Subjection of Women*), kuris vis dėlto tebėra vienas iš aiškiausių ir protingiausių liberaliojo feminizmo išdėstymų. Racionalus Millio empirizmas neleido jam nuodugniai paaiškinti tradicinio moterų pavergimo, paskatino nurodyti neadekvačias priemones šiam pavergimui nutraukti ir pakeisti viešumo ir privatumo sąlygoms. Analizuodama Millio požiūrį, pirmiausia aš glaustai aptarsiu esmines jo tyrinėjimo prielaidas.

Millio empiristinis utilitarizmas grindžiamas ta proto (arba intelekto) ir troškimo (arba aistros) perskyra, kurią aš jau aptariau kalbėdama apie Locke'ą. Tai, kas nėra protas, yra instink-

[76] *Ibid.*, p. 149. Šio tyrinėjimo tikslams nėra svarbu išaiškinti skirtumus tarp „normos" ir „veiksmo" utilitarizmo.

[77] *Ibid.*, p. 110.

tas, rašo Millis, ir „veikiausiai blogesnė, o ne geresnė žmogaus prigimties dalis“[78]. Millis mano, kad žmonių, kurie vadovaujasi protu, doroviniai ir politiniai įsitikinimai yra bendri arba vieningi. Jo tikslas – suformuluoti dorovės ir politikos „mokslo“ principus pagal gamtos mokslo pavyzdį, sklandžia racionalizmo kalba. Pasak Millio, galiausiai „protas kalba vienu balsu“. Praktiškai tai reiškė, kad neišmanėlis ar neprotingas žmogus turi sutikti su tais, kurie yra apsišvietę ir kalba proto balsu[79]. Turint galvoje jo dvilypę dvasios sampratą, teigusią, kad būtina pasiekti „proto apoteozę“ ir visiškai atmesti instinkto „stabmeldišką garbinimą“ – stabmeldystę, „labiau nusižeminusią už bet kurią kitą ir pražūtingiausią iš visų nūdienių klaidingų garbinimų“, – Millis neturėjo aiškaus nusistatymo dėl to, kas galiausiai žmonės yra, buvo ar kuo jie gali tapti[80].

Kad Millis buvo sutrikęs, akivaizdu iš to, kaip *Autobiografijoje* jis aiškina „savo dvasios raidos krizę“. Millis aprašo, kaip jis sužinojo, kad laimė aplanko tik tuos, kurių „mintys susietos su kokiu nors kitu dalyku“, o ne su asmenine laime. „Vienintelė galimybė yra gyvenimo paskirtimi laikyti ne laimę, bet kokį nors jos atžvilgiu išorinį tikslą.“[81] Pasak empiristinio nereflektyvaus požiūrio į dvasią, žmogus privalo vengti detaliai analizuoti savo jausmus ir siekius. Savimonė turi būti eksteriorizuota. Carlyle'io „antisavimonės teorija“, tęsia Millis, reikalaujanti, kad žmogus vengtų apmąstymų apie savo paties laimę, „užkirstų jiems kelią vaizduotėje arba fatališkais klausimais priverstų juos atsitraukti“, tapo „mano gyvenimo filosofijos pamatu“[82]. Millio filosofija yra išorinio žmogaus filosofija. Tai ne tik padeda paaiškinti tam tikrą jo stiliaus nuobodumą ir analizės neįtikinamumą – plačiau apie tai toliau, – bet ir tiesiogiai veda prie nūdienos socialiniuose moksluose įsigalėjusios vaidmenų

[78] John Stuart Mill, *On the Subjection of Women*, p. 18.
[79] Graeme Duncan, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony*, p. 262.
[80] Mill, *Subjection of Women*, p. 18. Plg. Dunn, *Western Political Theory*, p. 52. Dunnas teigia, kad Millis „apskritai neturi nuoseklios žmogaus asmenybės koncepcijos“.
[81] John Stuart Mill, *Autobiography*, p. 92.
[82] *Ibid.*

modeliavimu pagrįstos visuomenės aiškinimo teorijos, tam tikro aiškinamosios struktūros tipo, kuris visiškai negali paaiškinti, kaip vidiniai vaizdiniai, idėjos ir fantazijos tampa mūsų „tikrąja prigimtimi". Išsamiau šią problemą aš aptarsiu 5-ame skyriuje, kalbėdama apie liberalųjį feminizmą. Dabar pereisiu prie ramybės neduodančio žmogaus motyvacijos klausimo, iškylančio Millio samprotavimuose apie moters pavergimą.

Millis, liberalas optimistas, laikosi nepaprastai niūraus požiūrio į žmogaus motyvaciją – arba vyro motyvaciją, – kuri dažnai nepripažįstama, tačiau būtina jo visuminei perspektyvai. Jis kalba apie pirmykštį „jėgos įstatymą" ir „stipresniojo įstatymą" kaip žmonių visuomenės ir lyčių tarpusavio santykių pamatą[83]. Neapsišvietusiose epochose šis stipresniojo įstatymas buvo gyvenimo norma. Millis randa tik „atgrasų šaltinį", iš kurio kyla tradiciniai vyrų ir moterų tarpusavio santykiai. Jis atsisako pripažinti *bet kokio* apeliavimo į istoriją ar tradiciją reikšmę. Millis besąlygiškai atsižada žmonijos praeities ir tradicijos niekada nelaiko kokių nors žmonių santykių ar institucijos prielaida, bet visada joje įžvelgia tik galingą argumentą *prieš* tokius santykius ar institucijas. Praeitis jam yra toks metas, kai socialinio gyvenimo pamatą sudarė padėtis ir jėga, o ne sutartis ir laisvas pasirinkimas. Millis nesvarsto, ar moterų motyvacija galėjo prisidėti prie šeimyninio gyvenimo kūrimo, ir savo svarbesniuose darbuose smulkiai nenagrinėja, ar šeima yra būtina sąlyga, jeigu apskritai turi egzistuoti kokia nors socialinio gyvenimo forma turint galvoje tai, kad žmonių vaikai, skirtingai nuo kitų rūšių, nepaprastai ilgai priklauso nuo suaugusiųjų globos. Jis kalba apie valdžios, „kuri yra bendra visos vyriškosios lyties valdžia"[84], teikiamą pasitenkinimą ir apie tai, kad „stipriausiai trokštama" valdyti tuos, „kurie yra arčiausiai"[85]. Kodėl?

---

[83] Mill, *Subjection of Women*, p. 22.

[84] *Ibid.*, p. 25.

[85] *Ibid.*, p. 26. Niūrumas būdingas ir Millio požiūriui į tai, kodėl galingesnysis pradėjo pripažinti „žemesniųjų teisę" – būtent „kai jam buvo įsakyta *patogumo dėlei* kai ką jiems pažadėti" (p. 22; išskirta mano). Millis nesugeba nurodyti, kas tai įsakė. Svarbi yra jo prielaida, kad patogumas, arba tam tikras naudos aspektas, buvo motyvas, skatinęs moralinį tobulėjimą.

Pasak Millio, vyrų siekimą dominuoti moterų atžvilgiu pirmiausia galima paaiškinti absoliučiu vyriškosios lyties troškimu turėti valdžią moteriškajai lyčiai, – tai monokauzalinė žmogaus mąstymo ir veiklos teorija. Jis kalba ir apie tai, kad „vyrai ją vertina", tačiau išsamiau šito nepaaiškina[86]. Millio teigimu, lyčių nelygybė išlieka todėl, kad tebėra neaiški „jos kilmė" ir kadangi svarstymai „neatskleidė jos tikrojo pobūdžio"; taigi moterų pavergimas, „atrodo, nesikerta su šiuolaikine civilizacija"[87]. Kitaip tariant, yra pirmykštis džiunglių įstatymas, įstatymas, kuris tebėra gajus, nes visuomenės nariai, vyrai ir moterys, jo nepripažįsta. Kodėl moteris turėtų būti gyvybiškai suinteresuota, kad toliau gyvuotų esami socialiniai santykiai, jeigu, Millio požiūriu, ji tiesiog yra jų auka? Ir vėl Millis neturi nuoseklaus paaiškinimo. Jo siūloma išeitis iš tokios padėties yra racionalus šuolis prie „tobulos lygybės" santykių tarp lyčių. Jeigu tokie santykiai būtų „išbandyti" racionalistiniu pagrindu, žmonės ryžtųsi juos priimti[88]. Taigi Millis iš anksto numato svarstymų rezultatą – jie baigsis senojo gyvenimo būdo atmetimu ir racionalaus naujo būdo triumfu. Millis pranašauja, kad įsigalėjus aukštesniam gyvenimo būdui, įgyvendinus tikrąją lyčių lygybę, privilegijuoti vyrai atsisakys savo senų įpročių, nes pamatys, kad lyčių lygybė padeda pasiekti laimę.

Milliui nepasiseka mūsų įtikinti, nes iš jo aiškinimo negalime suprasti, kodėl žmonės, vyrai ir moterys, elgiasi taip, kaip jie elgiasi. Arba, jeigu priimame jo grynai valdžia grindžiamą vyrų elgesio analizę, mums lieka visiškai neaiški moterų motyvacija – nebent pasitelktume nepagražintą požiūrį apie per amžius gyvavusį moterų mazochizmą. Iš vyrų aukų moterys tampa vyrų geradarysčių objektais, tačiau iš Millio mes negalime suprasti, kodėl moterys turėtų staiga užsigeisti tokio pokyčio arba kodėl vyrai turėtų jį realizuoti. Leiskite man paaiškinti tai šiek

[86] *Ibid.*, p. 19.
[87] *Ibid.*, p. 21. Plg.: „Visuomenė nuo jos aukščiausių sluoksnių iki žemiausių yra viena ilga grandinė arba veikiau kopėčios, kur kiekvienas individas yra aukščiau arba žemiau už savo artimiausią kaimyną ir jeigu neįsakinėja, privalo paklusti. Taigi egzistuojantys moralės principai iš esmės yra pritaikyti įsakymo ir paklusimo santykiui." (Mill, *Subjection of Women*, p. 62.)
[88] *Ibid.*, p. 19–21.

tiek vėliau. Kalbėdamas apie tai, kokiu būdu moterų įkalinimas privačiame šeimos pasaulyje tampa kliūtimi visuomenės moralei, nes „netekusi laisvės aktyvi ir veikli dvasia sieks valdžios", Millis rašo:

> „Kur laisvės negalima tikėtis, o valdžios – galima, valdžia tampa svarbiausiu žmonių troškimų objektu; tie, kuriems kiti neleis netrukdomai tvarkyti savo pačių reikalų, atsigriebs, jei tik galės, patys savais sumetimais kišdamiesi į kitų reikalus. ... Valdžios meilė ir laisvės meilė yra amžini antagonistai. Kur laisvės mažiausiai, ten valdžios troškimas yra atkakliausias ir be jokių skrupulų."[89]

Atskleidus Millio teiginyje glūdinčias prielaidas, paaiškėja maždaug štai kas: 1) jeigu neduodama laisvės, siekiama valdžios; 2) kur mažiausiai laisvės, valdžios troškimas yra galingiausias ir mažiausiai kontroliuojamas; 3) šeimoje uždarytos moterys šeimos areną paverčia jėgos lauku, kuriame jos be jokių skrupulų žaidžia privačios valdžios kitiems žaidimą; 4) jeigu moterys gautų viešąją *laisvę* (ne valdžią!), jos liautųsi siekusios privačios valdžios, nes tai netektų *raison d'être*. Ar tai turi kokią nors prasmę? Be ginčytinų prielaidų apie valdžios ir laisvės santykį, Millio samprotavime slypi premisos, kurių jis negalėjo atskleisti nesugriaudamas savo teiginių. Šios užmaskuotos pažiūros susijusios su vyrų motyvacija. Millis yra nenuoseklus. Jis jau teigė, kad tie individai, kurie ilgai naudojosi *viešąja laisve*, – vyrai – negali atsikratyti *privačios valdžios* troškimo. Tačiau, pasak jo paties požiūrio į moteris bei valdžios ir laisvės vektorius, moterys liausis siekti privačios valdžios pasiekusios viešosios laisvės sritį. Taigi ar kartu su nuomone, kad vyrų ir moterų motyvacijos skiriasi, mums neprimetama, nors ir netiesiogiai, mintis, kad jų prigimtys tam tikra prasme yra skirtingos? Aišku, kad taip, nors Millis to ir nesako. Tačiau tai, nepaisant jo aplinkos reikšmę akcentuojančių argumentų, kuriuos aš tuoj aptarsiu, yra vienintelis įmanomas būdas suderinti jo teiginius apie vyrus ir moteris, valdžią ir laisvę.

Vadovaudamasis liberalizmui būdingu išoriškumo principu Millis tvirtina, kad būtent aplinka padaro mus tokius, kokie

[89] *Ibid.*, p. 123–124.

esame. Todėl jis teigia, kad istorinė vyrų ir moterų tarpusavio santykių atskirų *formų* analizė, apimanti ir tas ypatybes, kuriomis moterys pasižymėjo per amžius, *nieko* mums nepasakys apie moters prigimtį, nes vyrai tam tikra prasme sufalsifikavo eksperimentą[90]. Praeitis mums pasakoja tik apie vyro prigimtį: kad šios prigimties varomoji jėga yra nepaaiškinta (Millio) moterims priskiriama „vertė" ir poreikis (taip pat Millio nepaaiškintas) dominuoti moterų atžvilgiu. Tačiau praeitis mums *nieko* nepasako apie moterų prigimtį – prigimtį, kuri, Millio teigimu, šiuo metu yra „didžiai dirbtinis dalykas"[91]. Vienintelis būdas viską teisingai išsiaiškinti, įvertinti, kokia galėtų būti moters

[90] Plg.: Rosenthal, „Feminism Without Contradictions", p. 34–35. Taip pat žr. Johno Stuarto Millio samprotavimus apie „papročių despotizmą" knygoje *Apie laisvę* (*On Liberty*).

[91] Rosenthal, „Feminism Without Contradictions", p. 38. Benediktas Spinoza savo *Politikos traktato* pabaigoje išdėsto glaustus samprotavimus apie moterų pajungimą vyrams. Jeigu ši vyrų valdžia tiesiog būtų „įsteigta", Spinoza negalėtų rasti jokios įtikinamos priežasties nušalinti moteris nuo valdžios. Tačiau jis atsižvelgia į patyrimą, istoriją ir tradiciją ir randa čia tokį pribloškiantį įrodymą, kad eina toliau. Jis mano, kad empirinė tradicija turi prigimtinį pamatą. Aš pateiksiu visą ištrauką.

„Tačiau galbūt kas nors paklaus, ar moterys yra vyrų valdžioje iš prigimties, ar dėl to, kad taip nustatyta? Jeigu tik dėl to, kad taip nustatyta, tai mes neturime jokios įtikinamos priežasties nušalinti moteris nuo valdžios. Tačiau jeigu mes įsigilinsime į *patyrimą*, pamatysime, kad tokia padėtis susiklostė dėl moterų silpnumo. Dar niekada nebuvo tokio atvejo, kad vyrai ir moterys valdytų drauge, bet visur žemėje, kur tik yra žmonių, vyrai valdo, o moterys yra valdomos ir dėl to abi lytys gyvena santarvėje. Kita vertus, amazonės, kurios, kaip pasakojama, kadaise valdė, nepakentė savo šalyje vyrų ir augino tik mergaites, o jeigu gimdavo berniukai, juos nužudydavo. Tačiau jeigu moterys iš prigimties būtų lygios vyrams ir prilygtų jiems ir būdo tvirtumu, ir sugebėjimais, nuo kurių daugiausia priklauso žmogaus galia, taigi ir žmogaus teisė, tai, žinoma, tarp daugybės skirtingų tautų atsirastų ir tokių, kur vienodai valdytų abi lytys, ir tokių, kur vyrai būtų valdomi moterų ir taip išauklėti, kad prasčiau naudotųsi savo sugebėjimais. O kadangi taip niekur nėra, pagrįstai galima teigti, kad moterys iš prigimties nėra lygiateisės su vyrais, bet neišvengiamai nusileidžia jiems, todėl ir negali būti taip, kad abi lytys vienodai valdytų, o juo labiau kad moterys valdytų vyrus. Jeigu susimąstysime apie žmonių aistras, apie tai, kad vyrai paprastai myli moteris tik skatinami geidulingos aistros, o jų protingumą ir išmintį vertina proporcingai jų grožiui, be to, apie tai, jog vyrai nepakenčia, kad jų mylimos moterys rodytų kokį nors palankumą kitiems, ir apie kitus panašius dalykus, lengvai įsitikinsime, kad vyrai ir moterys negali vienodai valdyti nekeldami didelės grėsmės taikai. Bet pakaks apie tai." (Benedict de Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and Political Treatise*, trans. R. H. Melwes, p. 386–387.)

prigimtis, – tai pakeisti aplinką, ypač tą „universaliausią ir persmelkiančią" visus santykius, tvyrančią tarp vyro ir moters, ir nuo šiol grįsti šį ryšį „teisingumu, o ne neteisingumu"[92]. Millis buvo tvirtai tuo įsitikinęs ir manė, kad visi „žmonėms būdingi savanaudiški polinkiai, savęs garbinimas, neteisingas savęs laikymas pranašesniu" kyla iš „esamos vyrų ir moterų santykių struktūros"[93].

Jeigu sutinkama su Millio išvada dėl keblumų šaltinio (tokiomis sąlygomis, kaip Millis tai aprašo, aš, žinoma, nesutinku), kitas žingsnis yra surasti veiksmingą būdą išspręsti problemą. Šiuo atžvilgiu Millis pasiduoda invaironmentalistiniam *naiveté*. Jis teigia, kad vyrų ir moterų tarpusavio santykiai *privačiojoje srityje* pasikeis, jeigu moterims bus *suteiktos* lygios teisės *viešojoje srityje*. Šis sprendimas keistai disonuoja su problemos formulavimu, kur, kaip prisimenate, kalbama apie „valdžios troškimą", „jėgos įstatymą" ir „stipresniojo įstatymą". Atotrūkis tarp problemos lyčių privačių santykių (paties Millio vertinimu, persmelktų valdžios) lygmenyje ir Millio viešo sprendimo mūsų ne tokiam nekaltam amžiui atrodo pernelyg naivus. Aš aptarsiu jo viešumo vizijos problemas, susijusias su formalios įstatyminės lygybės paieškomis, bet pirmiausia svarbu pažymėti, kad Millio vyrų ir moterų santykių vizija, kai jis postuluoja „tobulu teisingumu" grindžiamą ateitį, yra keistai atsiribojusi nuo valdžios ir stokoja gilių žmogiškų emocijų, pasireiškiančių mūsų intymiausiuose santykiuose, pripažinimo[94]. Apie vyrų ir moterų tarpusa-

---

[92] Mill, *Subjection of Women*, p. 103. Plg.: John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism*, p. 91–92.

[93] Mill, *Subjection of Women*, p. 103–104. Knygoje *Auguste Comte ir pozityvizmas* Millis rašo: „Visas patyrimas liudija, kad šeimyninių santykių dėsningumas yra beveik tiesiogiai proporcingas industrinei civilizacijai" (p. 93).

[94] Ernst L. Freud, ed., *The Letters of Sigmund Freud*, p. 75–76. Freudas, dar būdamas studentu išvertęs į vokiečių kalbą Millio knygą *Moterų pavergimas*, laiške savo sužadėtinei Marthai Bernays, datuotame 1883 m. lapkričio 5 d., taip apibūdino Millio stilių:

„Man užkliuvo negyvas jo stilius ir tai, kad visame veikale nepasitaiko sakinio ar frazės, kuri įstrigtų atmintyje. Tačiau vėliau aš perskaičiau jo filosofinį veikalą, kuris buvo sąmojingas, epigramiškas ir gyvas. Labai galimas daiktas, kad jis buvo amžiaus žmogus, gebėjęs išsivaduoti iš įprastinių prietarų valdžios. Dėl to – dažniausiai šie dalykai yra neatskiriami – jam stigo absurdo jausmo. ... Jo autobiografija tokia perdėm drovi arba tokia nežemiška, jog iš jos neįmanoma sužinoti, kad žmonija susideda iš vyrų ir moterų ir kad šis skirtumas yra pats svarbiausias."

vio santykius Millis rašo taip pat nuobodžiai, kaip ir apie Saint-Simono filosofiją arba pasiūlymus dėl parlamento reformos. Turint galvoje jo nuostatą dėl proto ir troškimo perskyros, kitaip rašyti jis ir negali. Jeigu žmonių tarpusavio santykiai yra pakylėti į intelekto sritį, jie, kaip ir turi būti, yra beaistriai.

Kitas šios problemos aspektas: Millis žino, kad aristoteliškieji teleologiniai argumentai falsifikuoja analizę ir galiausiai vienos grupės, lyties ar klasės dominavimo modelius tie, kuriems naudingas toks dominavimas, pateisina kaip „prigimtinius". Be to, jis supranta, bent jau iš dalies, kad moterų padėtis yra kitokia nei visų kitų valdinių klasių, nes žavingai pareiškia, kad vyrai moterų „jausmų" geidžia taip pat, kaip ir jų „paklusnumo"[95]. Tačiau analizuodamas Millis nueina klaidingu keliu – ir todėl Rousseau pasakojimas apie vyrų ir moterų santykius yra įdomesnis, kaip aš parodysiu 4-ame skyriuje, – nes moterims nepriskiria *jokio* aktyvaus vaidmens per amžius padedant kurti ir formuoti socialinius santykius. Pasak Millio, moterys tiesiog sutiko. Be to, Millis nesupranta tos nepaprastai sudėtingos varomosios jėgos, kurią apibūdinti ir paaiškinti mums padėjo psichoanalizės teorija.

Per visus tuos metus moterys susidūrė ne tik su tuo, kad vyrai turėjo joms didesnę valdžią ar kad moterys stokojo tinkamų vaidmenų modelių, kurie paskatintų jas siekti ko nors kito nei tai, kas jos yra, bet ir su tuo, kad moterys, kaip ir visi žmonės, tiesiogine prasme įsavina arba „priima" išorinės tikrovės bruožus ir padaro juos savo vidinio pasaulio dalimi. Ši išorinė tikrovė yra ne tik tai, kas paprasčiausiai yra „išorėje", bet ir suvoktos tikrovės bruožas, galėjęs rastis kaip vidinis vaizdinys, fantazija, baimė ar troškimas, projektuojamas į išorę, o paskui priimamas taip, tarsi tai būtų išorinė tikrovė[96]. Moterys ir vyrai turėtų pasistengti suprasti, kad vyras negali toleruoti moteriškojo savo prigimties aspekto – šis nepakantumas projektuojamas į išorines socialines formas ir padeda jas sudaryti[97]. (Tai

---

[95] Mill, *Subjection of Women*, p. 30.

[96] Žr. projekcijos aptarimą veikale: Sigmund Freud, *The Psychopathology of Everyday Life*, *Standard Edition*, vol. 6, p. 1–279; Sigmund Freud, „The Unconscious", *Standard Edition*, vol. 14, p. 166–204; Sigmund Freud, *New Introductory Lectures*.

svarbiausia vyrų motyvacija, kurią Millis dėl jo silpnos psichologijos pražiūri.) Taigi problema egzistuoja ne tiesiog *tarp* lyčių, ji glūdi abiejų lyčių dvasioje, ypač vyrų.

Mano manymu – žinau, kad tai polemiška nuomonė, – ta varomoji jėga, apie kurią aš kalbu, veikia šitaip: vyrai bijo moterų seksualinės ir reprodukcinės galios. Šitai matyti iš to, kaip toli jie nuėjo stengdamiesi apsisaugoti, projektuodami šią baimę į išorę, į socialines formas, įdiegdami poreikį apsiginti nuo moterų į institucijas ir veiklos formas, taip pat ir tas, kurios vadinamos „politinėmis", istoriškai neatskiriamas nuo kariavimo. (Įrodinėti šitai *nereiškia* teigti, kad politika yra tik atsakomoji reakcija arba skirta tik apsigynimo tikslams.) Ši sudėtinga vidaus–išorės dialektika išstumia atmetimo ar priešiškumo jausmus. Jų įkūnijimas išorinėse formose yra vienas iš būdų, kuriuo vyro dvasia nesąmoningai stengiasi gerokai susilpninti moterų vaizdinius, ypač Motinos vaizdinį. Kita vertus, ir sąmoningame, ir nesąmoningame lygmenyje veikia įsitikinimas, kad moterys yra silpnos ir švelnios. Vyrai save apibrėžia pagal tai, kas „nemoteriška", taigi nepažeidžiama. Kad apsigintų nuo nesąmoningai įdiegto moters galios vaizdinio ir „moters silpnumo" pripažinimo kaip jiems nepriimtinų dalykų, vyrai per daugelį metų sukūrė stiprias, turinčias didžiulę valdžią išorines institucijas kaip atsvarą galingos Motinos vizijai ir kaip apsaugą, užtvarą nuo jų pačių „silpno, moteriško" *Aš*. (Mano samprotavimas remiasi Freudo prielaida, kad visi žmonės psichiškai yra biseksualūs.)[98] Šis požiūris įgalina politinę vaizduotę susieti vidinę ir išorinę tikroves į sudėtingą visa apimančią perspektyvą, kuri Milliui dėl jo epistemologinio ribotumo yra neįmanoma.

Millio analizės nepakankamumas atsispindi ir jo nurodymuose viešajame lygmenyje, kaip pasiekti lyčių lygybę. Tačiau reikia atkreipti dėmesį į kai kuriuos svarbius Millio pasiūlyto liberalaus viešumo ir privatumo negerovių sprendimo aspektus.

[97] Žr. provokuojančius samprotavimus, kuriais aš grindžiau savo argumentus: Richard Wollheim, „Psychoanalysis and Woman", p. 68–69.

[98] Svarbių nuorodų į Freudo psichinio biseksualumo teoriją galima rasti: Sigmund Freud, „A Child is Being Beaten", *Standard Edition*, vol. 17, p. 179–204; Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, *Standard Edition*, vol. 7, p. 130–243.

Millis laikosi liberalizmo pažangos teorijos, teigiančios, kad kiekvienas amžius yra labiau apsišvietęs negu ankstesnis. Siekimas suteikti moterims visišką formalių teisių lygybę ne tik pateikiamas kaip moterų pavergimo problemos sprendimas visuose lygmenyse, viešajame ir privačiajame; Millis tai laiko plintančios žmonių visuomenės racionalizacijos dalimi – racionalizacijos, reikalaujančios atmesti įvairių perskyrų, grindžiamų, be kita ko, lyties skirtumais, reikšmę. Pasak Millio, žmonių visuomenė yra individualių interesų, norų ir pasirinkimų, padarytų atsižvelgiant į tam tikrus išorinius tikslus, visuma. Moterų lygybė yra geidžiamos padėties, kurios Millis džiugiai tikisi, kurios Millis išties gali tikėtis savo paties požiūryje užtušavęs įvairius trūkumus ir neatitikimus, dalis[99].

Millis nori suderinti nesuderinamus dalykus. Nors jis teigia visišką moterų teisių lygybę ir lygią pilietybę viešojoje srityje, laikydamas tai pleištu, ilgainiui panaikinsiančiu patriarchalinį vyrų dominavimą moterų atžvilgiu santuokoje, jo analizė užplaukia ant seklumos, įsirėžusi į tradicinės šeimos uolą. Millis siekia lygybės šeimoje, tačiau nori išlaikyti tradicinę šeimos gyvenimo aplinką, kai moteris yra prisirišusi prie namų, o vyras prisiima viešąsias priedermes. Jis nori išnaikinti šeimoje nelygybę, padariusią ją „despotizmo mokykla", ir paversti šeimą „tikra laisvės dorybių mokykla"[100]. Ši naujoji šeima, turinti tapti „lygių asmenų solidarumo mokykla", vaizduoja tėvus „gyvenančius meilėje, kai viena pusė nerodo valdžios, o kita – paklusnumo"[101]. Nors vaikams šeima visuomet iš dalies turi būti paklusnumo ir valdymo mokykla, vaikai, tęsia Millis, turi būti mokomi laisvės nuostatos. Geriausiai tai galima padaryti pertvarkius šeimyninį gyvenimą.

Tačiau priemonės, kuriomis Millis ketina pasiekti savo tikslus, nekelia pasitikėjimo. Jis neįžvelgia ar bent jau tinkamai neįvertina tų vyrų valdžios moterims šaltinių, kurie slypi ne teisinėse formose arba gali reikštis po teisėtumo priedanga. Aš turiu galvoje, pavyzdžiui, vyro ekonominę valdžią. Čia Millis

[99] Robert Paul Wolff, *The Poverty of Liberalism*, p. 184.
[100] Mill, *Subjection of Women*, p. 63.
[101] *Ibid.*

griebiasi ginamojo ir akivaizdžiai netinkamo argumento, turint galvoje, kad jis pripažįsta galios skirtumus. Jis suteikia moterims visišką *laisvę* politinėje srityje, tuo išvaduodamas jas nuo negarbingo privačios valdžios siekimo. Tačiau jis pripažįsta tradicinį darbo pasidalijimą *šeimoje*, grindžiamą tuo, kad vyras yra pasinėręs į aktyvią veiklą *už* namų ribų. Moterys išlieka nors ir „laisvos", tačiau privačios būtybės ir tebedaro vyrams tradicinę švelninamąją įtaką, dėl kurios „jaunuolių troškimas sužadinti merginų palankumą sau" tebėra svarbus charakterio raidos veiksnys, „lemiantis kai kuriuos svarbiausius civilizacijos pažangos žingsnius"[102]. Milliui neatrodo, kad būtų gerai, jei moterys dirbtų. Jis rašo:

> „Svarbiausias moters užsiėmimas turėtų būti *gražinti* gyvenimą: savo pačios ir aplinkinių žmonių labui ugdyti savo dvasios, sielos ir kūno sugebėjimus, gebėjimą džiaugtis ir gebėjimą teikti džiaugsmą, visur skleisti grožį, grakštumą ir palankumą. Jeigu, greta šito, jos veikli prigimtis reikalauja energingesnio ir konkretesnio užsiėmimo, pasaulyje jų niekada nestinga: jeigu ji myli, ji natūraliai jaus paskatą sujungti savo gyvenimą su tuo, kurį myli, ir dalyvauti *jo* užsiėmimuose, ir jeigu jis myli ją (tuo *lygybės* jausmu, kuris vienintelis nusipelno meilės vardo), ji natūraliai stipriai domėsis ir nuodugniai nusimanys, skatinama visiško jo pasitikėjimo."[103]

Aišku, kad Millis neturėjo vienareikšmės nuomonės, kaip reikia radikaliai pertvarkyti privačius lyčių socialinius santykius. Jam atrodė, kad išeitis – suteikti moterims lygią pilietybę ir pilietinę laisvę, nors jis puikiai žinojo, kad socialinių santykių struktūra neleidžia įgyvendinti šių teisių. Žinoma, Millio darbe – giliame ir nebyliame lygmenyje – pripažįstama, kad viešasis buržuazinio liberalizmo pasaulis priklauso nuo tam tikros privataus pasaulio vizijos, kurioje moterys vaidina švelninantį ir civilizuojantį vaidmenį, o šeima yra prieglobstis nuo beširdžio pasaulio. Paversti šeimą mažyte pilietine visuomene, Millio manymu, yra visiškai netoleruotina, nepaisant jo optimistiško požiūrio į šią visuomenę. Taigi jis suteikia moterims teisę į val-

---

[102] *Ibid.*, p. 108.
[103] John Stuart Mill, „On Marriage and Divorce", cit. pagal: Richard W. Krouse, „Patriarchal Liberalism and Beyond: From John Stuart Mill to Harriet Taylor", in *The Family in Political Thought*, ed. Jean Bethke Elshtain.

džią viešajame pasaulyje, į kurį dauguma moterų negalėjo įžengti, vildamasis, kad tokia dovana pati savaime padės pašalinti iš šeimyninio gyvenimo tuos dominavimo aspektus, kurie nesuderinami su sutuoktinių lygybe ir, pasak Millio, su tikra meile.

Aš nemanau, kad Millio dilemą lengva išspręsti; aš sakau, kad neįtikinamas Millio požiūris neleidžia ištrūkti iš saitų, į kuriuos jis (ir moterys) jaučiasi įpainiotas, arba, priešingai, išsamiau suformuluoti problemą. Kitame skyriuje aš aptarsiu tris iš drąsiausių autorių politinės minties istorijoje ir pasidomėsiu, ar jiems geriau pavyko susidoroti su Millį trikdžiusiais bauginančiais klausimais.

Ketvirtas skyrius

POLITIKA IR SOCIALINIAI POKYČIAI: ROUSSEAU, HEGELIS IR MARXAS APIE VIEŠUMĄ IR PRIVATUMĄ

> Be laisvės negali būti patriotizmo, laisvės negali būti be dorybės, o dorybė neįmanoma, jei nėra piliečių; sukurkite piliečius ir turėsite viską, ko reikia; be jų turėsite tik nusižeminusius vergus – nuo valstybės valdovų iki žemiausių sluoksnių.
>
> *Rousseau*

> Valstybė yra dorovinės idėjos tikrovė.
>
> *Hegel*

> Valstybės pagrindą sudaro prieštaravimas tarp *viešojo* ir *privataus gyvenimo*, tarp *bendro* ir *privataus intereso.*
>
> *Marx*

Dalykiški, pasitikintys savimi šiuolaikiniai liberalai ir sielvartingai rimti patriarchalistai, apie kuriuos aš kalbėjau ankstesniame skyriuje, pateikia pakankamai aiškius kontrastiškus argumentus: pirmieji dosniai žada pažangą ir ateitį, paženklintą nepaliaujamo žmogaus tobulėjimo bei racionalumo, antrieji apsunkę nuo sąvokų, kurios driekiasi atgal per ilgų amžių, kai buvo gyvenama tarp viešpataujančių tėvų ir tėviškų viešpačių visa žinančio Dievo Tėvo akyse, tradiciją. Pasekusi viešumo ir privatumo temos vingius abiejose mokyklose, liberalioje ir patriarchalinėje, dabar aš aptarsiu tris teoretikus, kurių darbai pateikia alternatyvas kiekvienai iš jų. Analizuosiu svarbiausias teorines takoskyras Rousseau, Hegelio ir Marxo raštuose, kiek jos įdomios ar reikšmingos svarbiausiai mano temai.

Politinio diskurso tradicija, į kurią įsiliejo Rousseau, Hegelis ir Marxas ir kuriai jie padarė didžiausią įtaką, kaip aš parodžiau, buvo sudėtinga ir anaiptol nepagrįsta bendru sutarimu.

Į politiką buvo žiūrima kaip į žmogaus prigimties realizavimą ir dorovinio gyvenimo apogėjų arba kaip į nelemtą būtinybę, atsiradusią dėl žmogaus godumo bei polinkio į grobuoniškas piktadarybes ir padedančią jį sutramdyti. Pilietybė valstybėje buvo laikoma aukščiausiu pašaukimu ir didžiausiu siektinu gėriu arba menkniekiu, palyginti su pilietybe Dievo valstybėje. Buvo manoma, kad privati intensyvių asmeninių santykių sritis kelia grėsmę politinei santarvei, taigi jeigu svarbiausias tikslas arba didžiausias žemiškojo gyvenimo gėris yra politinė santarvė, šis žmogaus gyvenimo aspektas turi būti kontroliuojamas ar net eliminuotas. Žmogaus prigimtis buvo laikoma iš esmės socialia arba atomine ir asocialia. Žmonių tikslai ir siekiai buvo laikomi dorais, kiek jie susiję su bendru gėriu, arba vaizduojami, netgi aukštinami kaip siauras savanaudiškumas. Ir Rousseau, ir Hegeliui, ir Marxui tinka bendras vardiklis – jie įsilieja į platų Vakarų politinio diskurso srautą, nors kiekvienas pasirinko šiai tradicijai priešingas pažiūras. Aš pradėsiu nuo provokuojančios Jeano-Jacques'o Rousseau asmenybės.

Jeanas-Jacques'as Rousseau: dorybingos šeimos ir teisingos valstybės

Feministiškai nusiteikusiai politikos teoretikei Rousseau yra be galo įdomus, kad ir erzinantis mąstytojas[1]. Pirmiausia mąstytojai feministei neišdildomą įspūdį palieka tai, kaip Rousseau atkakliai, net įkyriai sutelkia savo dėmesį į dilemas, tapačias toms arba artimai susijusias su tomis, kurios yra svarbiausios

[1] Yra feminisčių, kurios Rousseau laiko Vakarų patriarchalinei tradicijai būdingos didžiausios mizoginijos pavyzdžiu ir jo veikalus vienareikšmiškai traktuoja kaip šovinistinius. Čia galima paminėti Evos Figes išpuolį prieš Rousseau knygoje *Patriarchalinės nuostatos* (*Patriarchal Attitudes*). Skyriuje „Rousseau, revoliucija, romantizmas ir atsitraukimas" Figes laiko Rousseau nevertu net paniekos, nusipelniusiu pajuokos ir pasityčiojimo, o jo *Visuomenės sutartį* – tokia „nelogiška", jog galima tik stebėtis, kaip ji galėjo turėti tokią „didžiulę įtaką". Įdomią alternatyvą galima rasti kn.: Elizabeth Rapaport, „On the Future of Love: Rousseau and the Radical Feminists", in *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*, ed. Carol Gould and Marx Wartofsky, p. 128–144.

jos pačios veikloje[2]. Žinoma, Rousseau pateikti daugelio dilemų, kurias kelia lyčių ir viešosios bei privačiosios sričių tarpusavio santykiai, šiuolaikinės feministės dažnai anaiptol nepatenkina.

Kokios yra tos dilemos, mįslės ir sampynos, bendros Rousseau ir šiuolaikinėms mąstytojoms feministėms? Jos apima žmogaus, vyro ir moters, prigimties tyrinėjimą ir pagrindų, kuriais remiantis ši prigimtis gali būti diskutuojama, atskleidimą; intymius lyčių tarpusavio santykius formuojančių rezonansinių sąlygų ir emocinių simbolių nuodugnią analizę, ypač pabrėžiant priklausymo tam tikrai lyčiai ir valdžios sąsają; viešosios ir privačiosios sričių savitarpio tarpininkavimo ir įtakos krypčių nustatymą; klausimą, ar galima ir kaip galima išauginti ir išauklėti vaikus gerais žmonėmis, gerais piliečiais arba ir vienais, ir kitais, ir ar viena būtinai apima kita; valdžios šeimoje ir politinės valdžios skirtumų nustatymą arba jų panašumų gynimą; socialinės pertvarkos pagrindų atskleidimą, jeigu tokių esama, ypač pabrėžiant tuos civilizacijos aspektus, kurie kelia moterų nepasitenkinimą.

Analizuodamas šiuos ir kitus rezonansinius klausimus Rousseau pripažino, kad norint pailiustruoti margą ir ryškią žmonių būties įvairovę reikalingas lankstus ir tikrovę atspindintis žodynas. Žodžius, kuriais Freudas apibūdino savo darbą, galėjo išsakyti ir Rousseau: „Svarbiausia, aš stengiausi nieko nepaaukoti tam, kad atrodyčiau paprastas, išsamus ar nugludintas, neužmaskuoti problemų ir neneigti, kad esama spragų ir netikrumo“[3]. Mąstytojas, kuris neužmaskuoja problemų ir nieko neaukoja tam, kad atrodytų paprastas, išsamus ir nugludintas, dažnai yra mąstytojas, kurio konceptualiniai kriterijai ir moraliniai jausmai reikalauja, kad jis arba ji būtų vienas iš nedaugelio tų, kurie kelia sau uždavinį konfrontuoti ir formuluoti dilemas, paradoksus ir žmogiškuosius absurdus. „Dilemos diskurso“

[2] Tarp klasikinių politikos teoretikų Rousseau nėra vienintelis, nagrinėjęs lyčių ir vystymosi klausimus, bet jis skiriasi nuo kitų tuo, kad šie klausimai jo samprotavimuose yra svarbiausi.

[3] Freud, *New Introductory Lectures*, p. 6. Taip pat žr., ką Jacobsenas rašo apie Rousseau (Jacobsen, *Pride and Solace*).

esmę sudaro daugybė fundamentalių klausimų. Pavyzdžiui, kaip nustatomos sąlygos, pagal kurias galima įvertinti socialinę santvarką, santykius ir institucijas, – ar jos išreiškia tam tikrai socialinei sistemai būdingas formas ir todėl yra kintamos, ar susiduriama su neišvengiamomis duotybėmis, imperatyvais, kurie visuomet buvo ir bus, kol egzistuos žmogus? Susidūręs su sudėtinga mozaika, kurioje sąlygiškai nekintamos duotybės yra susiliejusios su iš esmės kintamomis socialinėmis formomis, teoretikas turi pamėginti išskirti šias „duotybes", ištirti socialinių santykių audinį ir apmąstyti asmens tapatumo struktūrą. Dilemos, kurios yra šios knygos dėmesio centre, sudaro būtent tokių keblumų. Pirmiausia aš aptarsiu, kaip Rousseau vartoja tam tikras pagrindines sąvokas aiškindamas moterų, prigimties, viešumo ir privatumo dilemas.

Savo svarbiausiuose politiniuose tekstuose Rousseau vartoja terminus „prigimtis" ir „prigimtinis" įvairiausiais tikslais ir prasmėmis[4]. „Prigimtis" vartojama nupiešti tikrovės paveikslui, žmonių prigimtinės būklės vizijai, – tai aš pavadinsiu pirmąja prasme. Šis išeities taškas turėjo reikšmės Rousseau požiūriui į vyrus ir moteris istorijoje ir pilietinėje visuomenėje, tačiau, skirtingai negu jo kritikuojami visuomenės sutarties teoretikai, Rousseau „prigimtinės būklės" sąvokos nepateikia kaip abstraktaus ar logiškai būtino postulato. Jis tikina, kad jo „prigimtinė" būklė patikimai rekonstruoja realią epochą, laikotarpį, kai dar nevisiškai sužmogėję hominidai pavieniui klajojo žemėje. Rousseau daro prielaidą apie „tikrai prigimtinį", ikipolitinį, ikisocialinį būvį, „pirmykštę istorinę būklę, iš kurios išsivystė žmonių giminė"[5]. Rousseau klajojantis miškų vaikas skatinamas užmegzti ryšius su kitais pavieniais hominidais – tai daryti jį verčia esminiai prigimtiniai troškimai.

[4] Šioje apžvalgoje remiamasi tokiais Jeano-Jacques'o Rousseau kūriniais ir leidiniais: Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, trans. B. Boxley; Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, ed. Roger D. Masters; Jean-Jacques Rousseau and Johann Gottfried Herder, *On the Origin of Language*, trans. J. Moran and A. Gode; Jean-Jacques Rousseau, *Politics and the Arts: Letter to M. D'Alembert on the Theatre*, trans. Allan Bloom; Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, with *Geneva Manuscript and Political Economy*, ed. Roger D. Masters; Jean-Jacques Rousseau, *The Confessions*, trans. J. N. Cohen.

[5] Roger D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, p. 198.

Neįmanoma pervertinti to vaidmens, kurį prigimtinio žmogaus evoliucijoje kultūros linkme, kurios dėka žmogaus prigimtis tapo iš dalies sociali, Rousseau priskiria aistroms. Jo atkaklus įsitikinimas aistros svarba visiškai nesiderino su abstrakčiais racionalistiniais žmogaus modeliais, vaidinusiais pagrindinį vaidmenį liberalizmo sutarties ir utilitarizmo teorijose. Rousseau, teigęs, kad „jausti mes pradedame pirmiau nei protauti"[6], artimesnis Freudui negu Locke'ui ir utilitaristams. Aistros yra tarsi kultūros katalizatorius, nes iš jų kilo pirmosios žmonių pastangos kurti kalbą. Pasak Rousseau, „aistros įkvėpė pirmuosius žodžius", ir šioms aistroms tinkami žodžiai yra „meilė, neapykanta, gailestis, pyktis"[7]. Rousseau nesutinka su tais, kurie garbina savanaudiškumą kaip svarbiausią žmogaus egzistenciją motyvuojančią jėgą. Jis teigia, kad žmonių poreikio bendrauti neįmanoma paaiškinti vien tik savanaudiškumu ir savisauga. Mes ir patys vieni galime numalšinti alkį ir troškulį, spiriasi jis; „žmogus tylomis seka grobį, iš kurio surengs sau puotą"[8]. Iš tiesų varžytuvės dėl grobio ir išsibarsčiusios augmenijos veikiau skiria, o ne vienija prigimtinius žmones. Būtent meilė, neapykanta, gailestis – galingi jausmai – yra paskata kurti susaistančius ryšius. Žmogaus socialinės būties atsiradimą susiedamas su „širdies reikalais" ir kalba, o ne su sveiko proto padiktuotais ribinės naudos išskaičiavimais, Rousseau įvaro pleištą tarp savęs, liberalų – sutarties teorijos šalininkų ir radikalaus nominalisto Hobbeso[9].

Antrąjį „prigimtinio" vyro, moters ar gyvenimo būdo vaizdinį Rousseau pasitelkia apibūdinti tiems bruožams, kurie atsirado vykstant evoliucijai ir tapo tarsi žmonių giminės „antrąja

[6] Rousseau, *On the Origin of Language*, p. 11.
[7] *Ibid.*, p. 11–12.
[8] *Ibid.*, p. 12.
[9] Rousseau pirminiai argumentai ir įžvalgos itin ryškiai buvo išplėtotos po daugelio metų, ir tai padarė ne politikos teoretiko plunksna, bet mąstytojas, geriau nei kas kitas pažinęs nuostabius ir baisius žmogaus sielos darbus. Savo knygoje *Civilizacija ir ja nepatenkintieji* Freudas pritaria Rousseau, pabrėžusiam stiprių ir prieštaringų jausmų bei emocijų vaidmenį žmogaus savikūros procese. Žr. taip pat: Robert Wokler, „Perfectible Apes in Decadent Cultures: Rousseau's Anthropology Revisited", *Daedalus*, p. 107–134.

prigimtimi". Be to, terminas „prigimtinis" šia antrąja prasme vartojamas įvardyti trokštamiems rezultatams ar tiems santykiams, socialinėms formoms ir gyvenimo būdams, kuriems teikiama pirmenybė. Kaip aš toliau paaiškinsiu, tai įgalina Rousseau nurodyti, kas žmonėms yra būdinga ir tinkama, kai jau sukurtos socialinės formos ir žmogaus prigimtis tam tikru mastu tampa sociali, nors tam tikru mastu ji lieka natūrali.

Rousseau pirmykštėje prigimtinėje būklėje gyvenančios atskiros monados, vyrai ir moterys, tik trumpam susieina, kad susiporuotų, o paskui vėl išsiskiria ir toliau eina kiekviena savo keliu. Šioje ikisocialinėje prigimtinėje būklėje nėra santuokos, nėra šeimyninio gyvenimo, nėra ilgalaikės meilės ar draugystės, nėra nuosavybės. Viena iš įtikinamiausių priežasčių, kodėl Rousseau kritikavo Locke'o ir Hobbeso visuomenės sutarties teorijas, yra jo tvirtas įsitikinimas, jog sutarties teorijos šalininkai rėmėsi klaidinga prielaida, kad prigimtinėje būklėje egzistavo patriarchalinės šeimos, panašios į jų istorinės epochos šeimas. Pasak Rousseau, jie tiesiog perkėlė atgal į prigimtinę būklę istorijos procese atsiradusią socialinę formą.

Daug kas paaiškėja iš šios diskusijos, nes tai, ką teoretikai sieja su prigimtine būkle arba taria egzistuojant *a priori* ir ką jie mano esant sukurta žmogaus veiklos istorijos procese, padės nustatyti jų poziciją socialinių permainų atžvilgiu. Be abejo, taip jau yra, kad tam tikru istorijos momentu atsiradusios tradicijos ilgainiui ima atrodyti visada egzistavusios „iš prigimties", ir žmonės gali patikėti, kad „visada taip buvo". Žmogaus nustatyta tam tikros praktikos, normos, įsitikinimo ar tradicijos pradžia glūdi apgaubta istorinio mito šydu ir laiko apnašomis. Rousseau šitai žinojo ir laikė viena iš labiausiai kankinančių dilemų: kaip žmogus gali pasakyti, kas iš tiesų egzistavo iš prigimties ir kas atsirado istorijos procese? Be to, koks skirtumas, su kokiu laikotarpiu siejama tam tikra institucija, praktika ar tradicija?

Feministinės pakraipos mąstytoją tiesiogiai domina tai, ar teoretikas teigia, kad tam tikra šeimos forma, kurioje dominuoja vyras, gyvuoja prigimtinėje būklėje, yra susijusi su ja ir atsiradusi iš prigimties, taigi žmogus negali sąmoningai jos savo veiksmais pakeisti pagal savo sumanymą, ar teoretikas neigia tokį patriarchalinės šeimos formos statusą ir palieka atvirą klau-

simą, ar šeima gali kisti. Atmesdamas visuomenės sutarties teorijos šalininkų viziją, Rousseau siekė aiškiai atskirti tai, kas yra „prigimties nustatyta", nuo to, kas yra tik „atsitiktinis dalykas". Jo vaizduojamai pirmykštei prigimtinei būklei buvo būdinga šiurkšti lyčių lygybė, moterys augino iš atsitiktinio poravimosi gimusius palikuonis, nebuvo pastovaus šeimyninio gyvenimo. Nėra abipusio prieraišumo ir bendro dalyvavimo reprodukcijoje saitų, ir moteris nejaučia jokios meilės aistros vyrui po to, kai jos vaikas pradėtas[10]. Rousseau hominidai savo ikipolitiniame, ikisocialiniame pasaulyje gyvena santarvėje su gamta ir yra draugiški savo bendrams[11]. Šias būtybes galima pavadinti socialiomis ta prasme, kad jos jaučia potraukį išreikšti viena kitai jaučiamus stiprius jausmus. Natūralistinės moralės pamatą Rousseau įžvelgia ankstyviausiuose žmogaus širdyje glūdinčių moralinių „jausmų" blyksniuose.

Savo *Antrajame samprotavime* Rousseau detaliausiai nužymi žmogaus gamtinę-socialinę, socialinę-gamtinę evoliuciją iš pirmykštės prigimtinės būklės per nuoseklias pakopas ar tarpsnius į tą prigimtinę būklę, tas bioistorinio proceso pakopas, kurios vedė prie organizuotos pilietinės ir politinės visuomenės. Šias pakopas arba tarpsnius Rousseau sieja su susitarimo sritimi ir labiau netiesiogiai, ne taip akivaizdžiai – su prigimtiniais polinkiais ir jausmais. Rousseau manymu, tai, kad jis teigia, jog šeima atlieka gyvybines biologines ir kultūrines funkcijas žmonėms kuriant save istorijos procese, logiškai neįpareigoja jo *atskirai* įvertinti moters prigimtį kaip skirtingą nuo vyro. Grynos prigimtinės būklės pasikeitimas atsiradus nuolatiniams būstams ir patvarioms šeimoms – šią būklę Rousseau vadina „laukine visuomene" – yra reikšmingas ikisocialinės hominidų būklės pokytis. Sukuriami įrankiai, kalba, statomi būstai, kalbantys ir dirbantys žmonės darosi žmogiškesni ir socialesni, nors ir išsaugo sąsajas su pirmykšte „prigimtine" būkle.

Pats Rousseau teikia pirmenybę laukinei visuomenei, antrajai žmogaus evoliucijos iš pirmykštės prigimtinės būklės pakopai, nes tai yra socialinė organizacija, išsauganti sąsajas su

[10] Rousseau, *The First and Second Discourses*, p. 216.
[11] *Ibid.*, p. 130.

prigimtiniais neišsenkamais žmogaus gyvenimo ir veiklos šaltiniais, kai žmogaus socialumas tampa „antrąja prigimtimi"[12]. Kyla klausimas: kodėl paskiri Rousseau pirmojo vaizdinio žmonės turėtų pritarti evoliucijai nuo pavienio, bešeimio egzistavimo prie tokio, kuriame vyrauja šeima ir nuolatiniai būstai tampa socialine norma? Pirmiausia, aišku, kad Rousseau prigimtinis žmogus nesivadovauja sveiko proto padiktuotu „protingu pasirinkimu"; be to, nebuvo organizuotų socialinių ar politinių būdų dalykams apsvarstyti. Taigi į šį klausimą sunku atsakyti: tai anachroniškas dalykas. Arčiau esmės yra paties Rousseau pateikiamos šio reikšmingo pokyčio visa apimančiame civilizacijos procese priežastys. Jis permainą susieja su revoliucine „sielos raida", kuri padėjo žmonėms tapti žmogiškesniems sužadindama „švelniausius žmogaus jausmus – sutuoktinių meilę ir tėvišką meilę. Kiekviena šeima tapo maža, glaudžiai susitelkusia visuomene, nes abipusis prieraišumas ir laisvė buvo jos vieninteliai saitai." Kaip tik tuo metu, o ne anksčiau, „atsirado pirmieji abiejų lyčių, iki tol gyvenusių vienodai, gyvenimo būdo skirtumai. Moterys dažniau likdavo namuose ir priprato prižiūrėti lūšną ir vaikus, tuo tarpu vyrai eidavo visiems ieškoti maisto. Po truputį lengvėjant gyvenimui abi lytys darėsi nebe tokios laukinės ir stiprios."[13]

Antrojoje prigimtinės būklės pakopoje nėra socialinėse struktūrose glūdinčios sistemingos nelygybės, politinio viešpatavi-

[12] Visos tolesnės žmogaus gamtinės-socialinės ir istorinės evoliucijos pakopos liudija ankstesnėje pakopoje pasiektą pažangą. Pamažu randasi menai, švietimas, įstatymai, religija, pilietinė visuomenė ir politinis valdymas. Tačiau pavydas, žiaurumas, kerštas skatina išsigimimą, nekalta *amour-soi* išvirsta tuščia *amour-propre* ir išryškėja visi blogi nuosavybės turėjimo padariniai. Randasi turto ir privilegijų skirtumai, laipsniškas valdžios institucijų sugedimas ir didžiulės nelygybės nulemtas išsigimimas – iš viso to susidaro gana niūrus žmonijos „pažangos" vaizdas. Tai ryškus kontrastas tai epochai, kuriai Rousseau teikia pirmenybę, – laukinei visuomenei, kurioje vyrauja šeimyniniai junginiai ir organizuota socialinė būtis, tačiau žmones tebesieja paprasti gailesčio ir užuojautos saitai. Žmogus dar sutaria su pačiu savimi ir savo vidine prigimtimi, ir egzistuojančios socialinės formos yra paprasti ir nesudėtingi žmogaus raiškos būdai. Žr.: Roger D. Masters, „Jean-Jacques is Alive and Well: Rousseau and Contemporary Sociobiology", *Daedalus*, p. 93–106.

[13] Rousseau, *First and Second Discourses*, p. 147. Plg.: Masters, *Political Philosophy of Rousseau*, p. 170.

mo ar neteisingų privilegijų. Nors moterys ir vaikai iš dalies priklauso nuo vyrų, kurie padeda apsirūpinti maistu, jie taip pat atlieka būtinus ir lygius namų ūkio ir žemės ūkio darbus. Rousseau parodo, kad darbo pasidalijimas *simpliciter* nėra pakankamas pagrindas viešpatavimo sistemai atsirasti. Esama ir kitų priežasčių, kodėl buvo pereita prie sėslaus gyvenimo būdo. Rousseau tokiomis priežastimis laiko sudėtingesnius žmonių poreikius ir labiau diferencijuotų socialinių formų atsiradimą. Žmonės ilgiau nebegalėjo būti pavieniai klajokliai. Cituodamas Locke'o veikalą *Apie pilietinį valdymą*, Rousseau nesutinka su Locke'o pateiktu prigimtinės būklės apibūdinimu, su jo įsitikinimu, kad moters biologinė sandara tokia, jog ji „paprastai vėl laukiasi ir pagimdo kitą kūdikį gerokai anksčiau, negu pirmesnis tampa savarankiškas, gali išsiversti be tėvų pagalbos ir manytis pats; tuo tarpu tėvas, įpareigotas rūpintis tais, kuriems davė gyvybę, ir turintis rūpintis ilgą laiką, privalo toliau gyventi santuokinėje visuomenėje su ta pačia moterimi, iš kurios jų susilaukė, ir pasilikti toje visuomenėje kur kas ilgiau negu visi kiti padarai"[14]. Rousseau manymu, šis imperatyvas ima veikti žmonėms perėjus į aukštesnę pakopą.

Laukinė visuomenė, antroji evoliucijos pakopa, yra viena pakopa iš daugelio paskesnių pirmykštės prigimtinės būklės transformacijų. Tie, kurie teigia, kad Rousseau kalbėjimas apie „prigimtinį" vyrą ir moterį antrojoje evoliucijos pakopoje arba parodo jo neapdairumą, arba yra logiškai nepateisinamas turint galvoje jo pirmąją termino „prigimtinis" vartoseną, atrodo, laikosi požiūrio, kad Rousseau kuria abstraktų, formalų modelį. Tačiau jis stengiasi sukurti tai, ką Wittgensteinas pavadintų „tikrovės paveikslu", šiuo atveju – žmonių giminės praeities vaizdą. Iš tekstų aišku, kad Rousseau stengėsi palaikyti dinamišką biologinių ir socialinių, prigimtinių ir istorinių, vidujai ir išoriškai determinuotų žmonių sąveiką. Tokiu atveju evoliucijos grandinėje prieinamas toks taškas, kai neįmanoma tiksliai atskirti asmens-kaip-tokio nuo asmens-kaip-socialiai-determinuoto. Šis subtilus taškas labai svarbus feministinės krypties mąstytojams,

[14] Rousseau, *First and Second Discourses*, p. 215.

ieškantiems tokio žodyno ir teorinių apmąstymų būdo, kurie leistų jiems pradėti vaisingą ir pamokomą, o ne į aklavietę vedančią diskusiją gamtos ir kultūros, biologiškumo ir socialumo klausimais.

Rousseau prigimtinės būklės versija prieštarauja labiau neistoriniams Locke'o ir Hobbeso konstruktams, tuo tarpu jo teiginiai apie tėviškosios valdžios ir politinės valdžios prigimtį, tikslą ir santykį atitolina jį nuo Locke'o protagonisto Roberto Filmerio. Filmeris politinę galią laikė absoliučia ir neginčijama valdovo valdžia, tiesiogiai kylančia iš Adomui Dievo suteiktos viešpatavimo dovanos, perduodamos visiems paskesniems tėviškiems viešpačiams ir viešpataujantiems tėvams. Pasak Filmerio, patriarchalinė valdžia yra iš esmės politinė, o politinė valdžia yra iš esmės patriarchalinė visuose lygmenyse. Rousseau neteigia nei vieno, nei kito, ir jis išmuša bent jau kai kuriuos patriarchalinės politinės teorijos konceptualinius ramsčius.

Priešingai nei Filmeris, Rousseau teigia, kad tėvo valdžia jėgą įgyja iš esmės *iš* pilietinės visuomenės, kad politinė valdžia nekyla iš tėvo valdžios, nėra jos pasekmė ar veidrodinis atspindys. Nors *Visuomenės sutartyje* Rousseau pareiškia, kad šeima yra „seniausia iš visų visuomenių ir vienintelė natūrali visuomenė"[15], šios frazės nereikėtų traktuoti kaip priartėjimo prie griežto patriarchalizmo pozicijos. Jos nederėtų šitaip interpretuoti, nes Rousseau tiksliai postuluoja šeimos ir politinės visuomenės analogiją, o ne tapatumą. Pasak jo, valdovas „tam tikra prasme" atitinka tėvą, o piliečiai – vaikus. Tačiau kiekvienos analogijos tapatumas yra nepriimtinas ir galiausiai destruktyvus, nes, Rousseau žodžiais tariant, „šeimoje tėvo meilė vaikams atlygina jam už rūpinimąsi jais, o valstybėje mėgavimasis valdžia pakeičia meilę, kurios valdovas nejaučia savo valdiniams"[16]. Valstybėje meilė užleidžia vietą malonumui valdyti.

Pasak Rousseau, valstybės valdžia grindžiama visuomenės susitarimu, dėl kurio ji randasi ir įgyja galią savo nariams per bendrąją valią. Tik teisėta valdžia yra aukščiausioji valdžia ir

[15] Rousseau, *Social Contract*, p. 47.
[16] *Ibid.*

teisė, ir tik tokia valdžia – teisėta, viešai suteikta valdžia – yra iš tiesų politinė. Neteisėtas jėgos naudojimas yra tik fizinė galia, neturinti moralinio poveikio. „Nusileisti jėgai – ne valios, o būtinumo aktas, – pažymi Rousseau. – Kokia prasme tai gali būti pareiga?“[17] Nė vienas žmogus neturi *prigimtinės politinės* valdžios kitiems žmonėms (kaip teigia patriarchalinė teorija). Kadangi jėga nesukuria ir negali sukurti teisės, „tai kiekvienos teisėtos valdžios pagrindas gali būti tik susitarimai“[18]. Politika yra istorijos procese atsiradusi ir įsteigta veikla, kurios *raison d'être* yra tam tikrų visiems bendrų tikslų ir siekių įgyvendinimas.

Tačiau šeimos valdymo pagrindas nėra atitinkantis įstatymus, sutartinis ar suverenus. Šeimą suklijuoja meilė ir pareiga, o ne viešpatavimas. Valdžios arba autoriteto šeimoje pagrindą didele dalimi sudaro tėvo stiprumas – juo naudodamasis jis globoja savo vaikus ir reikalauja jų paklusnumo. Ši tėvo valdžia, „kaip teisingai manoma, yra nustatyta prigimties“. Jos nepaskelbė, negali paskelbti ir neturėjo paskelbti jokie įstatymų leidėjai. Jos neskelbia joks įstatymas. Ji atsirado anksčiau, negu buvo sukurta pilietinė visuomenė, ankstesnėje žmogaus evoliucijos pakopoje, kai visuomeninis žmogus buvo artimesnis prigimtiniam žmogui. Tėvui jo pareigas diktuoja ne kokia nors išorinė valdžia, bet „prigimtiniai jausmai, ir tokiu būdu, kad jis tik retais atvejais gali nepaklusti“[19]. Terminas „prigimtinis“ čia vartojamas kaip daugmaž sinonimiškas imperatyvui, glūdinčiam biologinėje ir socialinėje giminės evoliucijoje; jis turi biologinį pagrindą, tačiau tarnauja trokštamam ir būtinam žmonių socialinės egzistencijos tikslui. Tėvas „pagal pačią savo prigimtį“ turi valdyti.

Ar Rousseau veidmainiauja nepriskirdamas jėgai jokio moralinio imperatyvo ar teisėtumo politinėje visuomenėje, tačiau tėvo teisę valdyti šeimos visuomenę iš dalies dėl pripažinto jo fizinio pranašumo susiedamas su „pačia prigimtimi“? Jeigu Rousseau ketinimai būtų tiesiogiai susiję su mizoginija, tyrinė-

[17] *Ibid.*, p. 48.
[18] *Ibid.*, p. 49.
[19] *Ibid.*, p. 169.

damas šiuos dalykus jis nebūtų taip įklimpęs. Pavyzdžiui, jis laisvai galėjo postuluoti prigimtinę būklę, kurioje iš esmės viešpatavo vyrai, ir šį patriarchalinį viešpatavimą nepakitusį ir nekeliantį abejonių perkelti į pilietinę visuomenę. Atkakliai siekdamas iš naujo ištirti vyrų ir moterų santykius ir konstatuodamas nevienareikšmį šeimos ir valstybės santykį, Rousseau kelia daugybę klausimų, kurie kitiems neiškilo[20].

Vis dėlto Rousseau pateikia stulbinamai nuobodžią išvadą: vyras yra fiziškai pranašesnis, vyro žodis turėtų būti paskutinis. Iš tiesų jo pozicija nėra tokia jau paprasta, nes „iš prigimties" kylanti tėvo teisė valdyti toliau pateisinama remiantis tuo, kad tėvų valdžia „neturi būti lygi"[21]. Rousseau baiminosi tėvų susiskaldymo – šeimų, kuriose nesiliauja abipusiai kaltinimai, vaidai ir nesantaika, – ir niekino jį. Jis stengėsi užkirsti kelią šeimos suirimui prisidengdamas valdžios šeimoje nedalijamumo sąvoka. Šiuo atžvilgiu Rousseau yra bent jau nuoseklus nustatydamas valstybės įtakos šeimai kryptis ir iš abiejų reikalaudamas vienybės.

Galiausiai Rousseau pateikia tokį tėvo viešpatavimo organizuotoje šeimoje paaiškinimą:

> „... kad ir kokie lengvi atrodytų žmonai būdingi negalavimai, jie visuomet jai yra neveiklumo periodas, todėl tai yra pakankama priežastis nesuteikti jai pirmumo, nes kai yra visiška pusiausvyra, nusverti gali koks nors menkniekis. Be to, vyras turi žiūrėti, kaip elgiasi jo žmona, nes jam svarbu, kad vaikai, kuriuos jis priverstas pripažinti, nepriklausytų kam nors kitam."[22]

Rousseau nesustiprino savo pozicijų feministinės krypties kritikų akyse rimtų biosocialinių samprotavimų pagrindu pateikdamas moralistinį draudimą. Aš galiu pasiūlyti tik štai ką: ne pateisinti Rousseau poziciją, bet pasistengti įžvelgti, kokią esmę

---

[20] Apie alternatyvias šių klausimų formuluotes ir jų plėtojimą Rousseau raštuose žr. taip pat: John Charvet, „Individual Identity and Social Consciousness in Rousseau's Philosophy", in *Hobbes and Rousseau*, ed. Maurice Cranston and Richard S. Peters, p. 462–483; Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*; Ronald Grimsley, *Jean-Jacques Rousseau*; Masters, *Political Philosophy of Rousseau.*

[21] Rousseau, *Social Contract*, p. 170.

[22] *Ibid.*

ir motyvaciją slepia šeimyninės nesantaikos ir vyro apgaudinėjimo baimė. Jei norite, prisiminkite neslepiamą Rousseau priešiškumą jėgoms, galinčioms sugriauti arba suskaldyti politinę galią, susilpninti aukščiausiąją valdžią ir pažeisti bendrąją valią. Svarbu Rousseau susirūpinimą valdžia ir nesantaika šeimoje susieti su platesniu jo minčių visumos kontekstu. Prieš parašydamas šį tėvo valdžios gynimą vienu metu jis buvo įsitikinęs, kad socialinis gyvenimas su jo viešomis ir privačiomis formomis ir išraiškos būdais plaukia ant seklumos, susidedančios iš pavydo, smulkaus įtarinėjimo ir ištvirkimo. Jis norėjo kiek įmanoma atitolinti šiuos pavojus išsaugodamas privataus pasaulio stabilumo ir dorybingumo regimybę.

Atrodo, ką tik aptartose ištraukose reiškiasi dvi baimės: baimė, kad tapę labiau „civilizuoti" žmonės ilgainiui gali prarasti žmogiškumo, nes jų sąsajos su ankstesne biosocialine, gamtine praeitimi kiekvienoje paskesnėje epochoje bus vis silpnesnės, skurdesnės, vis menkiau atliepiančios. Rousseau pesimizmas dėl visuomenės galimybių, erdvės autentiškoms pilietinėms dorybėms išsaugojimo yra amžinas pesimizmas, kurį patiria kiekvienas norintis pakeisti sugedusią tvarką, tačiau dėl jos sugedimo negalintis surasti pagrindo, kuriuo remdamasis galėtų pradėti kovą. Antroji baimė, kurią atspindi valdžios šeimoje suteikimas tėvui, yra moterų seksualinių ir psichologinių galių, jų reprodukcinių galių, jų skleidžiamų pagundų, jų pažeidžiamumo ir jų atvirumo žmogiškajam artumui baimė. Rousseau buvo įsitikinęs, kad moterys daugelyje lygmenų jau turi valdžią vyrų ir vaikų atžvilgiu tiesiog dėl to, kad jos yra tuo, kuo yra, todėl joms „nebereikia" ir nebegalima patikėti viešosios, politinės valdžios. Moterys yra nepastovios ir turi būti pažabotos, priverstos pasitenkinti tuo, kad turi savo rankose valdžią „privačiai". Tai, kad toks jautrus žmogus kaip Rousseau galėjo be jokio solidarumo atsisakyti pripažinti moterų orumą, kuris neatskiriamai susijęs su dalyvavimu viešajame gyvenime ir viešu kalbėjimu, kad jis galėjo sukurti moterims tokias sąlygas, kuriomis jos neturėjo jokių teisių, tik panaikinamas privilegijas, kad jis galėjo paversti jas nuobodžios tuštybės pavyzdžiais, liudija tiek jo sugebėjimų ribotumą, neleidusį įveikti savo amžiaus prieta-

rų, tiek jo gilią ir nepaliaujamą moterų baimę[23]. Vis dėlto kiekvienas rimtas šiuolaikinis feministinės pakraipos mąstytojas turi priimti Rousseau mestą iššūkį ir dalykų sudėtingumą atitinkančia kalba ištirti valdžios šeimoje ir politinės valdžios tarpusavio santykį.

Didžiausias viltis pasiekti viešųjų ir privačiųjų dorybių pusiausvyrą Rousseau sieja su auklėjimu. Savo Emiliui ir savo Sofijai jis parengė visiškai skirtingas mokymo programas. Rousseau požiūris į vyrų ir moterų vystymąsi, auklėjimo procesus ir reikmenis išryškina jo minčių prieštaringumą ir nuolaidžiavimą invaironmentalistinei pozicijai. Beveik nekyla abejonių, kad Rousseau mieliau būtų pasirinkęs glaudesnį biologinių faktų ir socialinių padarinių ryšį, jeigu būtų sugebėjęs jį pagrįsti. Jeigu lyčių auklėjimas tiesiog būtų grindžiamas iš anksto nustatytais biologiniais modeliais, berniukų ir mergaičių laukiančio skirtingo auklėjimo nereikėtų siekti su tokiu griežtumu ir auklėjimo procese netykotų tiek vilkduobių. Tačiau Rousseau nesuteikia sau tokios paguodos, jis imasi kurti auklėjimo metodus berniukams, kurie ugdomi piliečiais, ir mergaitėms, kurios rengiasi dorybingų ir kilnių žmonų vaidmeniui.

Nors vyro ir moters kūnas ir dvasia tiesiogiai nepaklūsta biologiniam diktatui, negalima nepaisyti biologinio substrato, lemiančio lyčių elgsenos skirtumus. Emilio ir Sofijos auklėjimas turi parengti juos skirtingoms padėtims, paskirtims ir priedermėms gyvenime, kurios nėra padiktuotos jų biologijos, tačiau ji padeda jas realizuoti[24]. Savo auklėjimo programos varomąsias jėgas ir tikslus vadindamas „prigimtiniais" Rousseau turi galvoje pedagoginiais sumetimais vykdomos veiklos biologinį pamatą. Rousseau požiūriu, vyrų ir moterų vaidmenų ir priedermių skirtumus lemia žmonių biosocialinė sandara ir evoliucija. Įdomiai apversdamas aukštyn kojomis savąjį šeimos ir pilietinės

[23] Pagrindiniai tekstai yra *Politika ir menai*, *Emilis* ir, žinoma, *Išpažintis*, nors ši tema glūdi visų Rousseau raštų potekstėje.

[24] Kitokius samprotavimus žr.: Nannerl O. Keohane, „The Masterpiece of Polity in Our Century: Rousseau on the Morality of the Enlightenment", *Political Theory*, p. 421–456; Allan Bloom, „The Education of Democratic Man: Emile", *Daedalus*, p. 135–154; William Kessen, „Rousseau's Children", *Daedalus*, p. 155–166.

visuomenės santykių konstravimo būdą (ne pilietinė valdžia kyla iš valdžios šeimoje, bet šeimos galvos valdžia savo svarbiausią jėgą įgyja iš pilietinės visuomenės institucijų), Rousseau teigia, kad lyčių skirtumai atsiranda prigimtyje anksčiau už civilizacijos įtaką. Laukinės visuomenės epochoje vyrai ir moterys įvedė darbo pasidalijimą, kuris turėjo biologinę prasmę, turint galvoje jų reprodukcinius vaidmenis. Taigi būtent prigimtyje pasireiškiantys faktiniai lyčių skirtumai sudarė pagrindą vėlesniems socialinių santykių suformuotiems ir palaikomiems skirtumams. Ir socialiniai, ir prigimtiniai lyčių skirtumai, pasak Rousseau, yra ne „prietarų, bet proto padarinys"[25]. Taigi Emilio ir Sofijos auklėjimas yra „natūralus": jis remiasi biologiniu pamatu, jis per amžius įsitvirtinęs istorinėje tradicijoje, ir jis yra morališkai tinkamesnis kaip geriausia priemonė vienodai išsaugoti ir viešajai, ir privačiajai sričiai. Toks yra Rousseau požiūris šiuo klausimu.

Rousseau baiminasi, kad moterys pareikalaus būti auklėjamos kaip vyrai. Jis grėsmingai pareiškia, kad kuo dažniau tai atsitiks, tuo labiau moterys iš tiesų taps panašios į vyrus ir darys jiems mažesnę įtaką. Susidarius tokiai pavojingai padėčiai, „vyrai iš tiesų bus šeimininkai"[26], griežti ir nepalenkiami, abejingi labiau į užuojautą linkusiai lyčiai. Kad taip neatsitiktų, mergaites nuo mažens reikia drausminti; jos turi „anksti įprasti prie suvaržymų. ... Visą gyvenimą jos turės paklusti griežčiausiems ir patvariausiems suvaržymams – būtent padorumo."[27] Pabrėždamas vaikų puoselėjimą, Rousseau tiesiai susiduria su kita dilema: moterys daro švelninančią įtaką, jos įdiegia jaunimui moralines vertybes ir jausmus, jos civilizuoja vaikus, o kartais ir vyrus. Vadinasi, pasak Rousseau logikos, kai moterys yra nedoros, neištikimos, nemandagios, tuščios arba lengvabūdės, jų tariamai privatus elgesys nestokoja viešų padarinių. Kodėl? Todėl, kad vyro viešosios pilietybės pagrindas suirs, jeigu su-

[25] *Emile*, p. 324. Penktoji knyga yra pagrindinis Rousseau apmąstymų šia tema šaltinis. Geresnis Bloomo parengtas *Emilio* leidimas pasirodė po to, kai šis skirsnis jau buvo parašytas. Žr.: Jean-Jacques Rousseau, *Emile or On Education*, ed. and trans. Allan Bloom.

[26] *Ibid.*, p. 327.

[27] *Ibid.*, p. 332.

grius jo privatus gyvenimas, nes pilietis neišvengiamai yra ir vyras bei tėvas, šeimynos galva.

Antra monetos, vaizduojančios visuomenišką vyro piliečio ir pareigingo tėvo veidą, pusė yra mylinčios, dorybingos, tyros, pasiaukojančios žmonos profilis, „patvarūs suvaržymai", ypač „padorumo". Paradoksalu, tačiau Rousseau buvo įsitikinęs, kad šis vaizdinys jau nyko tuo metu, kai jis savo plunksna piešė labiausiai idealizuotą jo atvaizdą – rašė savo peoną viešajam ir privačiajam pasauliui, kuris tikriausiai niekuomet neegzistavo ir negalėjo egzistuoti jau vien dėl tos priežasties (ir jos vienos visiškai pakanka), kad moterys, gyvendamos ten, kur jas įkurdino Rousseau – nepakenčiamame padorumo, pamaldumo ir skaistumo šiltnamyje, – neišvengiamai bus nelaimingi, tramdomi ir dėl to ardomąja veikla užsiimantys gyventojai. Trokšdamos ko nors daugiau, tikriausiai pačios nežinodamos ko, moterys bus labai nelaimingos, ir pagunda išreikšti tai savanaudiškais ir neatsakingais būdais privačiame pasaulyje, vieninteliame jų veiklos forume, bus pernelyg didelė. Rousseau, be abejo, tai žinojo[28]. Pavyzdžiui, knygoje *La Nouvelle Héloïse* juo atkakliau Rousseau stengiasi surasti sėkmingą sprendimą, tuo viskas klostosi grėsmingiau. Tony Tanneris daro išvadą, kad *Héloïse* yra „knyga, kuri ne tik liudija artėjant tam tikrą visuomenės pamatą sudarančios šeimos struktūros krizę, bet ir skleidžia prastos lemties nuojautą būtent tų emocijų ir institucijų, kurias knyga siekia išgarbinti, atžvilgiu"[29].

Rousseau pabrėžė moterų galią, ir ta galia iš esmės buvo seksualinė. „Jūs norite pažinti vyrus? Tyrinėkite moteris. ... Skaistybė yra niekis. Tai yra tik visuomenės įstatymų išradimas, kuriuo siekiama apginti tėvų ir vyrų teises ir išsaugoti šeimose tvarką."[30] Rousseau pripažįsta, kad moterų seksualiniai poreikiai ir troškimai yra tokie pat stiprūs ir esminiai kaip

[28] Susirūpinimas, persmelkiantis jo samprotavimus šiais klausimais – *Emilyje, Politikoje ir menuose, Išpažintyje,* – daugybę kartų paliudija, kad Rousseau suvokė moterų situacijos problemiškumą.

[29] Tony Tanner, „Julie and 'La Maison Paternelle': Another Look at Rousseau's *La Nouvelle Héloïse*", *Daedalus,* p. 23. Plg., kas apie Rousseau herojes rašoma Okin knygoje *Moterys Vakarų politinėse teorijose* (*Women in Western Political Thought*).

[30] Rousseau, *Politics and the Arts,* p. 82–83.

ir vyrų. Tačiau jis ir toliau reikalauja dvigubo standarto, nes abiejų pusių neištikimybės pasekmės yra nevienodos. Be to, tęsia Rousseau (šis teiginys atrodo kiek nuvalkiotas), „net jeigu būtų galima paneigti, kad moterims yra įgimtas ypatingas skaistumo jausmas" – vos keliais puslapiais anksčiau Rousseau kaip tik šitai neigia, – „būtų ne mažiau teisinga, kad visuomenėje jų lemtis *turėtų* būti šeimyninis ir atsiskyrėliškas gyvenimas" (išskirta mano)[31]. Kai moteris nutolo nuo jai skirtos padėties, Rousseau puikiausiai galėjo užsipulti tą moterį ir vaizduoti ją kaip kartu pasyvią ir silpną, valdingą ir mokančią manipuliuoti. Kaip nurodo Judith Shklar, dėl to meto visuomenės moralinio sugedimo ir nuosmukio, kėlusio jam neviltį,[32] Rousseau didele dalimi kaltino ištvirkusias moteris, ypač paryžietes. Moterys sugadino civilizaciją.

Nors sujungdamas protą ir aistrą Rousseau atmeta Locke'o ir vėlesnių liberalių mąstytojų empiristinę epistemologiją, vis dėlto jų atskyrimą jis laiko nelemtu, tačiau neišvengiamu civilizacijos padariniu. Pirmosios kalbos buvo aistros ir paprastumo kalbos. Tačiau vystantis civilizacijai kalbos darosi nebe tokios aistringos. Jos jau nebebyloja širdžiai, tampa „vangesnės ir šaltesnės". Šį procesą Rousseau vadina „visiškai natūraliu"[33], tačiau galiausiai jo rezultatas yra civilizuotų ir išsilavinusių žmonių abstrakti kalba, kalba, kuri yra „apgaulės motina"[34]. Viešoji dorybingų piliečių kalba vis dėlto turi būti kalba, atspindinti žmogaus prigimties pokyčius, įvykusius jam prisiėmus savo, kaip piliečio, visuomeninį tapatumą[35]. Žmogaus prigimties pokytis, susijęs su persiorientavimu nuo instinkto prie teisingumo, pokytis, išsamiai aptartas Rousseau *Visuomenės sutartyje,*

[31] *Ibid.*, p. 87.

[32] Judith N. Shklar, *Men and Citizens*, p. 144–145. Skaudų šių klausimų aptarimą žr. knygoje: William H. Blanchard, *Rousseau and the Spirit of Revolt.*

[33] Rousseau, *Origin of Language*, p. 16.

[34] Jacobsen, *Pride and Solace*, p. 107.

[35] Plg. *ibid.*, p. 121. Taip pat žr.: Jean-Jacques Rousseau, *Government in Poland*, trans. Willmoore Kendall, p. 8. Čia Rousseau giria senovės tautų metodus, kuriais jos susaistydavo piliečius su tėvyne, „tėvyne, kurios labui jie nepaliaujamai darbavosi". Tie metodai, kuriuos garbina Rousseau, tarp jų ir įvairių „viešų reginių" siaubas, aiškiai prieštarauja kitoms ypatybėms, kurias Rousseau giria kituose tekstuose apibūdindamas buržuazinį namų ūkį ir „prigimtinį" žmogų.

Pirmajame samprotavime ir *Samprotavime apie politinę ekonomiją*, vis dėlto leidžia vyrui kaip piliečiui neatitrūkti nuo savo pirmykštės tikrosios prigimties (kol civilizacija jos nesugadino), kad jis galėtų kalbėti paprasto jausmo ir pilietinės dorybės balsu. Gali atrodyti, kad moterys, dėl savo socialinės padėties ir Rousseau reikalaujamo atskiro lyčių auklėjimo atkirstos nuo tos abstrakčių idėjų kalbos, kurią Rousseau laiko „apgaulės motina", bus arčiau „tikrosios prigimties" ir mažiau linkusios kalbėti veidmainiška kalba. Rousseau nesuteikia moterims dorybingo *viešo kalbėjimo* galimybės, tačiau pasiūlo joms tris svarbiausias viešos ir privačios kalbos galimybes: Rousseau raštuose vyraujantys moterų paveikslai yra Paryžiaus apsileidėlės ir aukštosios visuomenės dekadentės, „geros mergaitės", kurios pasiduoda pagundoms ir sumoka už tai siaubingą kainą, arba kilnios, pasiaukojančios buržuazinių šeimų motinos. Pasak Rousseau, žmonės yra kalbantys gyvūnai, ir jo moterys taip pat kalba, tačiau romantiškai nesantūriu balsu – nuolat ašaros, alpulys ir išsekimas – arba šeimyninio gyvenimo balsu. Rousseau romantiški vyrai mūsų ne tokiame romantiškame amžiuje atrodo lygiai tokie pat be saiko nesantūrūs, tačiau jiems suteikiama daugiau įvairių galimybių balsų, kuriais jie gali kalbėti, ir to, ką jie žino, tiki ar ko trokšta, atžvilgiu. Kaip giliai Rousseau nepasitiki moterimis, aiškiai matyti iš to, kad tiems, kurie pagal jo paties logiką yra arčiau pirmykštės prigimties, neleidžiama kalbėti tos prigimties balsu, kuriuo visada reikia pasikliauti.

Priskyrę Rousseau tradicijai, kurios uždavinys – susidurti su paradoksais bei dilemomis ir formuluoti jas, turime pateikti jam tokį klausimą: ar bėdos, kurias jo moterys patiria viešojoje ir privačiojoje srityse, sietinos pirmiausia su išlikusiomis socialinėmis institucijomis ir formomis, kurios kai kuriais atžvilgiais yra neteisingos (vadinasi, moterys yra neteisingumo aukos), ar pirmiausia su neišvengiama žmogiškąja dilema, kurios našta neproporcingai teko moterims? Aš čia turiu galvoje įtampą ir konfliktus tarp dažnai nesutaikomų šeimyninės meilės ir visavertės pilietybės, ekspresyvaus seksualumo bei monogaminio intymumo ir visuomeninio pareigingumo bei atsidavimo reikalavimų, tarp ne visai suderinamų reikalavimų būti kartu ir geru žmogumi, ir geru piliečiu.

Viena tiesiogiai pateikta dilema – ar Rousseau teisingos santvarkos vizijos kaina *neišvengiamai* yra moterų nustūmimas į privačiąją sritį ir jų nušalinimas nuo pilietybės, ar tai yra antraeilis dalykas, išreiškiantis paties Rousseau seksualinius prietarus, tačiau esmingiau nesusijęs su jo teorijos vidine struktūra. Pastaroji galimybė būtų nebloga išeitis, tačiau kartu tai būtų pernelyg paviršutiniškas sprendimas. Rousseau reikalauja, kad rezonuojantis, gyvybingas, pastovus privatusis pasaulis būtų traktuojamas kaip viena iš *būtinų* jo idealios santvarkos socialinių prielaidų. Jeigu moterys lygiai su vyrais dalyvautų Rousseau viešojoje srityje, sudėtingai susipynusi viešumo ir privatumo struktūra suirtų: kai nėra kam kurstyti židinį, įstatymų leidybos koridoriai nutyla ir ištuštėja arba tampa triukšmingi ir pilni ištvirkimo. Tokia yra Rousseau išvada.

Moteris galima, netgi visiškai įmanoma įtraukti į piliečių tarpą vadovaujantis formaliu legalistiniu visuomenės sutarties modeliu: blanki pilietybės sąvoka tereikalauja žiūrėti savo egoistinių interesų ir retkarčiais pasirūpinti visuomeniniais dalykais. Rousseau pilietis atmeta sveiko proto padiktuotą racionalumą kaip nederamą viešosios minties ir veiklos kriterijų, nes socialinių tikslų negalima laikyti tik privačių tikslų sankaupa[36]. Rousseau viešasis pasaulis užima didelę erdvės dalį. Tačiau jis palieka vietos dorybingai privačiajai sričiai, kuri yra būsimųjų piliečių ir privačių vertybių gynėjų ugdymo pamatas, o iš tiesų esmingai nuo jos priklauso.

Rousseau viešasis pasaulis negali egzistuoti be moterų, saugančių, puoselėjančių ir atnaujinančių privačiąją sritį. Aš nenoriu pasakyti, kad neįmanoma postuluoti tokios santvarkos, kurioje vyrai ir moterys būtų lygūs tarpusavyje susijusiose ir branginamose viešojoje ir privačiojoje srityse, kur ir vieni, ir kiti neša savo naštą ir prisiima atsakomybę. Aš sakau, kad remiantis Rousseau pateiktomis viešojo ir privačiojo pasaulio sąvokomis ir reikalavimais tokia santvarka yra neįmanoma ir pasmerkta

[36] Be išsamių Rousseau samprotavimų *Visuomenės sutartyje*, dar žr.: Keohane, „The Masterpiece of Polity in our Century"; Kessen, „Rousseau's Children"; taip pat žr. Charleso Tayloro mintis apie Rousseau indėlį formuojant dorovinio autonomiškumo sampratą knygoje *Hegel*.

nesėkmei. Tačiau galimas daiktas, kad aiškiai suformuluodamas viešus ir privačius apribojimus, su kuriais susiduria moterys, ir kai kurias savo herojes nublokšdamas į neįmanomas situacijas Rousseau padėjo suvienyti ir sutelkti pačias nepatenkintąsias, kurių nieko gero nežadančių veiksmų ir keliamos grėsmės jis baiminosi, nepatenkintąsias, kurios mums atrodo ne mažiau komplikuotos negu jam, tačiau, ko gero, ne tokios bauginančios.

Tai skatina mane susimąstyti apie vieną iš painiausių Rousseau problemų. Dorovinę santvarką, jos viešuosius ir privačiuosius aspektus gali palaikyti tik žmonės, išpažįstantys abejas vertybes ir jas vertinantys. Tačiau kas atsitinka (ir tai anaiptol nėra tik hipotetinė problema – tai mūsų laikų dilema) su tais viešais ir privačiais įsipareigojimais, kai nėra santvarkos, kuri galėtų būti piliečių ištikimybės moralinis kriterijus ir gyvybingas židinys? Rousseau *Visuomenės sutartyje* problemą suformuluoja šitaip: „Kad gimstanti tauta galėtų pritarti protingiems politikos teiginiams ir laikytis pagrindinių valstybės naudos taisyklių, būtina, kad padarinys galėtų virsti priežastimi, kad ji vadovautųsi visuomenine dvasia, kuri turi būti pradinės santvarkos rezultatas, ir kad žmonės jau prieš atsirandant įstatymams būtų tokie, kokie jie privalo tapti šių įstatymų dėka."[37] Jeigu mes nustatome, kad mūsų socialinė santvarka yra sugedusi ir gadinanti, kas bus moralios veiklos pagrindas? Kur žmogus suranda gyvenimo ir veiklos principus? Kaip žmogus puoselėja „piliečio" idealą, kuris kol kas jam yra nepasiekiamas? Ar neišsenkamas pokyčių šaltinis gali glūdėti privačiose srityse, kurios yra tarsi pagarbos žmonėms, autonomijos, padorumo, įvairovės ir rūpinimosi vienas kitu anklavai, nors jas supa nuskurdintas pasaulis?

Interpretuojant klasikinę Rousseau dilemą pirmiausia reikėtų išsiaiškinti, ko jis reikalauja, jeigu tauta turi puoselėti gyvenimo santvarkoje principus („padarinius"). Jie turi priimti šiuos principus kaip *pagrindus*, tampančius veiklos *priežastimis*, duodančius pradžią patiems tikslams, iš kurių jie „turėtų" kilti.

[37] Rousseau, *Social Contract*, p. 69.

Aišku, ką Rousseau turi galvoje, nors glaustai šito nesuformuluoja: žmonės, negyvenantys dorovinėje santvarkoje, vis dėlto gali pripažinti kaip pagrindus tuos principus, kurie sudvasintų gyvenimą tokioje santvarkoje. Šie pagrindai gali tapti dabartinę veiklą sudvasinančiais principais. Kaip tai įmanoma?

Rousseau buvo įsitikinęs, kad nei tuo metu gyvavusios socialinės institucijos, nei tuometinės socialinio gyvenimo formos nesuponavo moralios veiklos tikslų. Čia jis gerokai perlenkia, nes negalima (kaip nurodo MacIntyre'as) atsakyti į klausimą „Ką aš turėčiau daryti?", pirma neatsakius į klausimą „Kas aš esu?" Atsakydamas į pastarąjį klausimą žmogus apibrėš arba nustatys savo vietą „socialinių santykių sistemoje, o kaip tik šiuose santykiuose bei jų atveriamų galimybių dėka atrandami tikslai, kurių atžvilgiu veiksmai gali būti kritikuojami"[38]. Mūsų laikais prieraišumo, švelnumo, atsakomybės, moralinės priedermės, įsipareigojimo ir rūpinimosi vienas kitu galimybę iš esmės išsaugo tie socialiniai santykiai, kuriuos mes vadiname arba laikome „privačiais", santykiai, nuolat patiriantys ginčytinų ir instrumentalistinių mūsų pilietinės visuomenės prielaidų spaudimą. Tačiau galimybė išlieka, ir šios galimybės svarbos neįmanoma pervertinti. Be ankstyvojo patyrimo, suteikiančio žmogui daugeriopų jį praturtinančių identifikacijų galimybę, žmonės būtų susiję su kitais tik paviršutiniškais, atsitiktiniais ryšiais ir būtų labiau linkę pasiduoti pagundai arba poreikiui naikinti, gailėti ir niekinti. Aš visiškai sutinku su tais, kurie, kaip Rousseau ir vėliau Freudas, pabrėžia žmonių emocijų ir tų psichinių identifikacijų, kurios susieja mus seserystės ir brolystės ryšiais, galią ir svarbą ir teigia, kad šis tikrovės bruožas yra esminis teisingai visuomenei. Privati sritis gali būti tam tikru šablonu, pagal kurį modeliuojami mūsų galingiausi politiniai jausmai[39].

---

[38] MacIntyre, *Short History of Ethics*, p. 187.

[39] Stephenas Salkeveris remiasi Rousseau teiginiu, jog net ir tuo atveju, jeigu pilietine dorybe grindžiamas gyvenimas „nėra daug žadanti galimybė" turint galvoje esamą padėtį, „laimingas socialinis gyvenimas vis dėlto šiandien yra įmanomas įprastinėje namų ūkio aplinkoje", nes šeima yra vienas iš dorybės ir laimės šaltinių. Stephen G. Salkever, „Rousseau and the Concept of Happiness", *Polity*, p. 42–43.

Ar tam, kad būtų puoselėjami sveiki principai kaip pagrindai, savo ruožtu galintys sudvasinti žmonių moralinį charakterį ir socialinį gyvenimą, namai turi tapti tam tikra teisinga santvarka, mažyte valstybe? Ar politiniai idealai – viešoji teisė, laisvė, teisingumas, lygybė – gali dominuoti privačiojoje srityje? Kaip tada su ugdymu, gailestingumu, atlaidumu, pagalba? Rousseau neišsprendė šios problemos, nes stengdamasis surasti kokį nors atsakymą jis ištrynė kai kuriuos klausimo aspektus. Dorovinės santvarkos konstitucinių principų negalima įgyvendinti privačiojoje srityje. Jeigu būtų bandoma tai padaryti, tai būtų vienodai pragaištinga abiem sritims. Vaikus galima mokyti tam tikrų pilietinių dorybių – ne griežta prasme, bet proto ir dvasios ypatybių, atėjus laikui padėsiančių atsirasti santvarkai, kurioje gali būti realizuoti pilietiniai idealai, palaikymo prasme.

Kalbėdamas apie sugedusią socialinę sanklodą, Rousseau pažymi: "Aš turėsiu surasti moralios veiklos tikslus ... dar neegzistuojančioje socialinio gyvenimo formoje". Tai mane stulbina kaip galimybės, kad veiklos tikslų kartais reikia ieškoti vaizduotės veikloje, tarsi tam tikrame vaidinime, arba dramoje, arba generalinėje repeticijoje, pripažinimas, įžvalga, reikalaujanti mano anksčiau minėtų proto ir dvasios ypatybių. Aš pati priminsiu, kol kiti to nepadarė, kad viešam kalbėjimui ir veiklai neužtenka vieno žmogaus, kad moralinė motyvacija turi būti suformuluota kitiems ir su kitais socialinėje situacijoje. Jeigu moralios veiklos tikslus žmogus susieja su įsivaizduojama socialine situacija, ar tuo jis nesudaro galimybės paversti individus politinių fantazuotojų arba siautėjančių visuomenės inžinierių įkaitais? Jeigu ir taip, nelabai kas pasikeis, nes mes pernelyg dažnai tampame veiklių žmonių, kuriuos skatina regresyvios įniršio fantazijos, žaisliukais. Spąstai paspęsti. Taigi aš pripažįstu pavojų ir pereinu prie alternatyvaus požiūrio į fantaziją kaip kūrybinės, dorovinės politinės minties formą, kur žmogus, tapsiantis dorovinės santvarkos nariu, gali laikytis tam tikrų „moralios veiklos tikslų".

Pirmiausia, kai Rousseau stengiasi pagrįsti principus dar neegzistuojančiu gyvenimo būdu, jis nepradeda nuo pradžių. Jis stato nuo apačios į viršų, tačiau remiasi ypatingu pamatu. Politinė vaizduotė, kaip ir menininko vaizduotė, naudojasi repertu-

aru, „susidedančiu iš to, ką aš žinau arba kuo esu įsitikinęs apie dalykus ar žmones, kuriuos įsivaizduoju". Nei aš, nei Rousseau, nei šios knygos skaitytojas „mano vaizdiniuose nėra visiškai nevaržomi. ... Mane varžo *tai, kas* yra tie, kuriuos aš įsivaizduoju, ir mane varžo *tai, kaip* aš įsivaizduoju jų darbus."[40] Geresnio gyvenimo vizija remiasi egzistuojančiu gyvenimo būdu. Geresnio pasaulio, dorovinės santvarkos, vizija arba įsivaizdavimas nebūtinai numato visišką ankstesniojo pasaulio sugriovimą arba reiškiasi tik nevaržomoje vidinėje plotmėje; tai, kas prasideda kaip tam tikras vidinis dialogas, apmąstymų ir veiklos, kai pagrindai tampa priežastimis, gali būti transformuota į viešą kalbėjimą ir principus. Iš dalies to Rousseau ėmėsi *Visuomenės sutartyje*. Mes klystame manydami, kad tikslus galima rasti tik tiksliuose veiklos planuose arba kruopščiai parengtose konstitucijose. Politinės vaizduotės darbą mes galime įsivaizduoti kaip tam tikros rūšies fantaziją, kuri remiasi moralinėmis bei estetinėmis paskatomis ir viešuoju bei privačiuoju tapatumu: dinamiškai susipynusiomis individualiomis psichinėmis būsenomis, norais, baimėmis, troškimais ir samprotavimais, kurie, pirmiausia transformuoti į įsivaizdavimą, galiausiai gali pasireikšti veiksmais ir veiksmuose viešajame lygmenyje. Pasibaigus šiam sudėtingam procesui dvasios būsenos jau nėra tik ar tiesiog individualios, jos tampa kažkuo daugiau.

Kiekvieno iš mūsų pareiga – įvertinti konkuruojančias politinės vaizduotės vizijas, atmesti tas, kurios remiasi primityviu įniršiu. Tik tokiu būdu gali išlikti gyvos pilietinės ir dorybingos vilties fantazijos, fantazijos, kurias rėksmingesni įniršėlių vaizdiniai išstumtų iš mūsų pasaulio. Galimas daiktas, mūsų filosofinių ir politinių tyrinėjimų kalba dar nėra adekvati uždaviniui sujungti juslumą ir dvasingumą, pasiekti pasirinkimo, kintamumo ir galimybės dialektiką, atmetančią absoliutų tikrumą ir jo sukeliamą destrukciją. Šį politinės vaizduotės uždavinį įmanoma realizuoti tik tuo atveju, jeigu mandagumas nėra visiškai išnykęs, tik tuo atveju, jeigu privati sritis, leidžianti žaismingai

[40] Richard Wollheim, „Identification and the Imagination", in *Freud: A Collection of Critical Essays*, ed. Richard Wollheim, p. 182–183. Plg.: Benjamin R. Barber, „Rousseau and the Paradoxes of Imagination", *Daedalus*, p. 79–95.

eksperimentuoti labai rimto tikslo pagrindu, yra laisva nuo totalitarinio kišimosi ir kontrolės. Net tada, kai neįgyvendintas teisingumas, o viešoji moralė yra nepasiektas idealas, laisvė išsaugo žmonių bendravimą, būtiną abiem šiems tikslams pasiekti ir realizuoti.

Baigiamajame skyriuje aš pamėginsiu įrodyti, jog įmanoma perimti kai kuriuos Rousseau piliečio – aktyvaus moralinio veikėjo, atmetusio sveiko proto diktuojamą racionalumą ir savanaudiškumą kaip nederamą žmogaus minčių ir veiksmų pamatą – koncepcijos aspektus nepriimant Rousseau argumento, kad tokia pilietybė įmanoma tik pašalinus moteris iš viešosios srities. Tačiau Rousseau darbe iškeltas keblus klausimas, ar vyrai ir moterys gali būti lygūs tarpusavyje susijusiose viešojoje ir privačiojoje srityse, kurių rūpesčius ir atsakomybę dalijasi, išlieka. Feminizmo atsakymas į šį klausimą analizuojamas 5-ame skyriuje, o dabar aš pereisiu prie impozantiškos Hegelio asmenybės.

G. W. Hegelis: savimonę turintys subjektai ir viešasis ir privatusis tapatumas

Kad suprastume Hegelio požiūrį į viešumą ir privatumą, turime apibūdinti jo tyrimo metodą. Hegelio epistemologiniai imperatyvai, kaip ir Rousseau, yra tų politinio aiškinimo metodų, kurie abstraktų individą laiko susijusiu su savo visuomene išoriniais ir instrumentalistiniais būdais, kritikos pagrindas. Sakydama „išorinis" aš turiu galvoje, kad buvimas visuomenės dalimi nelaikomas kaip nors iš esmės ar reikšmingai keičiančiu žmones. Sakydama „instrumentinis" aš turiu galvoje, jog socialinės institucijos laikomos egzistuojančiomis tam, kad apsaugotų ir apgintų egoistinius individų interesus.

Hegelio išvados apie žmogaus prigimtį ir politiką tiesiogiai išplaukia iš jo konceptualinių kategorijų ir metodo: aiškinimo logikos, teigiančios, kad tai, ką žmonės vadina tikrove, jie pažįsta per dinamišką priešybių ir neigimų sąveiką[41]. Hegelio

[41] Taylor, *Hegel* (žr. sk. 9 „Kategorijų dialektika").

požiūriu, subjektas per sąvokas nuo juslinio tikrumo santykinio abstraktumo ir atskirumo eina prie santykinio konkretumo, teikiamo tų kategorijų, kurių pagrindu jusliniai suvokimai ir atskirybės sujungiamos ir transformuojamos. Kitaip tariant, tiesiogiai žmogaus juslėms prieinama atskirybė įgyja daugiau, o ne mažiau konkretumo ir per ją apimančią sąvoką tampa prasmingai prieinama pažįstančiajam subjektui.

Hegelio istorijos ir politinės visuomenės aiškinimo branduolį sudaro sudėtingas tokių subjekto ypatybių, kaip sąmonė ir savimonė, aprašymas. Paprastai tariant, Hegelis teigia, jog žmogus turi savimonę todėl, kad jo dvasia aktyviai apdoroja medžiagą, kurią gauna iš juslių. Žmonės gali patirti tikrovę ją reflektuodami. Kiek subjektas suvokia save, jis supranta, kad turima paveldėtų sąvokų sankaupa (pavyzdžiui, klasikinė liberalizmo tradicija) pateikia perspektyvą, kuri „ir nušviečia, ir klaidina; taigi individualistinės visuomenės konceptualinės schemos tikrai nušviečia dalykus atskleisdamos autentiškus tos visuomenės ir jai būdingų teorizavimo būdų bruožus, tačiau klaidina, nes užmaskuoja individualizmo ribotumą, iš dalies pateikdamos kaip visuotinius ir būtinus dorovinio gyvenimo bruožus tai, kas tėra tik individualizmo bruožai"[42]. Pačioje žmogaus sąmonės prigimtyje kaip potenciali savimonė glūdi siekimas nebūti pasyviam ir nekintamam, bet atrasti galimybes, būdingas tam tikrai istorinei situacijai. Protas, pasak Hegelio, yra „tikslinga veikla"[43]. Hegelio pateiktas proto ir dvasios aiškinimas yra veiksminga ir įtikinama alternatyva liberaliųjų empiristų pateiktiems pasyviems aiškinimams. Hegelis žmogaus sąmonę susieja su

[42] MacIntyre, *Short History of Ethics*, p. 206–207.

[43] G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baille, p. 83. Kitame kontekste Hegelis pažymi: „Sąmonė nežino ir nesuvokia ko nors tokio, ko nebūtų jai būdingame patyrime; juk tai, kas yra tame patyrime, yra tik dvasinė substancija, ir ji čia yra būtent kaip jos savasties objektas. Bet dvasia tampa objektu, nes ji ir yra tas judėjimas, pasireiškiantis tuo, kad dvasia sau pačiai tampa kažkuo kitu, t.y. savosios savasties objektu, ir įveikia šitą kitabūtį. Kaip tik šis judėjimas ir vadinamas patyrimu; tai judėjimas, kuriame tai, kas betarpiška, kas nepatirta, t.y. tai, kas abstraktu, – nesvarbu, ar tai susiję su jusline būtimi, ar tik su mąstomu paprastumu, – susvetimėja su savimi, o po to iš šio susvetimėjimo sugrįžta į save ir šitokiu būdu tik dabar pirmąkart pasirodo savo tikrove ir tiesa, o kartu yra sąmonės nuosavybė." (P. 96)

subjekto istorine situacija. Tačiau kartu jis palieka vietos kritiniam situacijos apmąstymui; iš tiesų būtent atsiradus atotrūkiui tarp visuomeninės būties ir visuomeninės sąmonės gali atsirasti kritiška savimonė[44].

Žmogaus laisvė, kaip ir žmogaus sąmonė, jeigu ji apskritai turi kokią nors autentišką prasmę, turi turėti istorinį pagrindą. Kai kuriuose iš savo tikrai pribloškiančių ir itin ironiškų fragmentų Hegelis kritikuoja senovės stoikų, tikėjusių, kad vergų ir grandinių pasaulyje gali gyvuoti „laisva sąmonė", „nelaimingą sąmonę". Hegelis pažymi, kad stoikų „laisvė" yra abstrakčiai išreikšta laisvės *idėja*, o ne konkrečiai įkūnyta jos esmė[45]. Laisvė, kaip subjektyvumas, „neišvengiamai glūdi gyvenime, prigimtyje ir socialinės praktikos bei institucijų aplinkoje"[46]. Taigi Hegelio žmogaus prigimties ir politikos teorijoje įtvirtinta paskata savimonei atsirasti; Hegelio subjektas yra sąmoninga būtybė, gebanti save ir pasaulį suvokti kaip reflektyvaus mąstymo ob-

---

[44] *Ibid.*, p. 805. Atotrūkis tarp visuomeninės būties ir visuomeninės sąmonės išnyksta pasiekus absoliutų žinojimą – kai „Dvasia pažįsta save kaip Dvasią". Per Kantą Hegelis iš naujo pateikia proto ir troškimo, prigimties ir dvasios antinomiją, tačiau jis stengiasi išspręsti šią antinomiją atmesdamas Kanto formalizmą. Hegelis atskleidžia iš dalies sutampančias tapatumo sritis, kuriose pakilus į aukštesnę pakopą ima dominuoti protas-dvasia. (Žr.: Taylor, *Hegel*, p. 369.)

[45] Hegelio kritikuotos atsietos abstrakcijos, aukštinančios laisvę ir sąmonę, primena prastas eiles, spausdinamas ant sveikinimo atvirukų. Koketiškos frazės kalba apie atsidavimą, prieraišumą, dėkingumą ir amžiną meilę. Sveikinimo atvirukai siūlo jausmo pakaitalą; jie *simbolizuoja* jausmą, tačiau *neįkūnija* jo ir faktiškai gali neatitikti tikrųjų emocijų. Plg.: William Gass, *On Being Blue: A Phenomenological Inquiry;* D. H. Lawrence, *Stories, Essays and Poems*, ed. Desmond Hawkins, p. 377–378. Kritikuodamas poemą Lawrence'as skundėsi, kad ji yra „ne pati poezija, o poezijos pakaitalas".

[46] Taylor, *Hegel*, p. 567. Tyrinėtojo, analizuojančio Hegelio įžvalgas arba išdėstančio jo metodą, dažnai klausiama, ar pateisinama atsirinkti ir pasiimti iš Hegelio tai, kas kam nors atrodo svarbiausia ir naudingiausia jo paties tikslams ir siekiams, ir palikti Hegelio ontologiją ir teleologiją be istorijos. Tayloras savo studijoje kelia šią problemą. Jis sakosi esąs priverstas gvildenti šį klausimą, nes niekas šiuolaikiniame pasaulyje „iš tiesų netiki pagrindine jo [Hegelio] ontologijos teze, kad visatą postuluoja Dvasia, kurios esmė yra racionalus būtinumas". Jeigu Hegelio ontologijos atsisakymas reikalautų atmesti jo savimonės teoriją arba atsižadėti jo dialektinio metodo, Hegelis liktų neprieinamas daugeliui (tokių kaip aš), kurie domisi jo veikalais norėdami pagilinti ir praturtinti subjekto kaip mąstančio istorijos veikėjo supratimą. Aš manau, kad savimonės dinamiką galima atskirti nuo istorijoje išsiskleidžiančios Dvasios, jeigu pateikiamas alternatyvus šios savimonės paskatų arba motyvų paaiškinimas. Baigiamuosiuose skyriuose aš išdėstau tokį aiškinimą.

jektą. Jis gali linkti prie savo paties minčių bei veiksmų – šis procesas išlaisvina, tačiau kartu yra skausmingas[47] – ir prie savęs pažinimo, kurio rezultatai visuomet turi įgyti istorines formas[48]. Aš grįšiu prie Hegelio požiūrio į subjektą ir susiesiu jį su samprotavimais apie viešąjį ir privatųjį tapatumą ir kalbą, kai aptarsiu Hegelio pateiktą viešųjų ir privačiųjų socialinių darinių bei santykių sąsajos ir vyriškosios bei moteriškosios „prigimčių" aiškinimą.

Hegelio požiūris į viešumą ir privatumą – santykį tarp tų sričių, kurias jis vadina šeima, pilietine visuomene ir valstybe, – yra nulemtas Aristotelio, konceptualiai atskyrusio namų ūkį nuo polio. Hegelis taip pat „būtinybės" sritį atskirs nuo „laisvės" srities. Tai, *kur* Hegelis šioje schemoje surandą vietą moterims, yra svarbiau negu tai, *kodėl* jis joms suranda būtent tokią vietą. (Hegelio pažiūrų sistemoje *kodėl* yra vidujai susijęs su *kur*.) Moterų atveju Hegelio *kur* yra ta sritis, kurią jis vadina „*natūralia* dorovine bendruomene"[49], būtent šeima. Fragmente, kurio prasmė paaiškės iš tolesnio svarstymo, Hegelis teigia, kad šeima

> „kaip *nesąmoninga*, dar tik vidinė sąvoka ... iškyla kaip priešprieša savajai save suvokiančiai tikrovei; kaip tautos tikrovės *stichija* ji yra priešprieša pačiai tautai; kaip *betarpiška* dorovinė *būtis* – dorovei, susiformuojančiai per *darbą* visuotinybės labui; penatai yra priešprieša visuotinei dvasiai"[50].

Pasak Hegelio, natūralus dorovinis pradas yra tarsi „tarpininkas, kuriame ... dvasia gauna savo realybę arba savo objektyvią esatį"[51].

---

[47] Jean Bethke Elshtain, „The Social Relations of the Classroom", *Telos*, p. 91–110.

[48] Rosenthal, „Feminism Without Contradictions", p. 42. Plg.: R. C. Solomon, „Hegel's Concept of Geist", in *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. Alasdair MacIntyre. Solomonas teigia, kad Hegelio subjekto statusas, jo „Aš" yra visiškai neaiškus. Descartes'o *cogito* yra mąstanti dvasia, ne asmuo ir ne kūnas. Kanto „Aš" yra formalus transcendentinis principas. Solomonas įtikinamai parodo, kad Hegelis pritarė Kanto požiūriui apie „Aš mąstau" „nesubstancialumą", nors abu pripažino „skirtumų tarp transcendentinio „Aš mąstau" ir empirinio „Aš", arba asmens, svarbą" (p. 143).

[49] Hegel, *Phenomenology*, p. 468.

[50] *Ibid.*

[51] *Ibid.*, p. 473.

Ką čia Hegelis turi galvoje? Savąją šeimos kaip natūralios dorovinės bendruomenės sampratą jis pradeda dėstyti teigdamas, kad šeimos narius siejantis „ryšys, pagrįstas jausmu, arba meilės ryšys", nėra šeimos dorovės pamatas [52]. Šeimos dorovinį reikšmingumą veikiau lemia šeimos santykis su valstybėje įkūnyta visuotinybe. Tačiau Hegelis teigia, kad „penatai yra priešpriešа visuotinei dvasiai". Kaip šeimos dorovinį reikšmingumą gali lemti „visuotiniai tikslai", jeigu ji „priešinasi" šiems tikslams? Hegelio atsakymas paaiškėja tik atsižvelgus į tai, kaip jis skirsto šeimos narius pagal jų santykį su šeimos ir visuotine sferomis: kuo arčiau visuotinės santvarkos, tuo šeimos narys tampa reikšmingesnis. Hegelio teorijoje, kaip ir Aristotelio, viešasis pasaulis dominuoja ir suteikia prasmę privačiajam pasauliui. Viešasis visuomenės gyvenimas yra žmogaus veiklos pasaulyje vieta.

Tačiau ne visi gali siekti dorovinio visuotinumo ir reikšmingumo. Kaip ir Orwello *Gyvulių ūkio* gyventojai, sužinantys, kad visi gyvuliai buvo sukurti lygūs, tačiau kai kurie yra lygesni už kitus, Hegelio konceptualaus pasaulio gyventojai yra doroviniu požiūriu reikšmingi, tačiau kai kurie yra reikšmingesni už kitus. Kaip ir Aristotelis, Hegelis nušalina moteris nuo dalyvavimo viešosios srities „gėryje". Moteris charakterizuoja šeima: šeima yra moters pradžia ir pabaiga. Vyrui šeima yra dorovinis ryšys, sudarantis visų kitų santykių, tarp jų ir pilietybės, pagrindą. Tik vyras gali tapti „tikru ir substancialiu" piliečiu. Jeigu jis panaikins pilietybę, pasiners atgal į šeimą, taps „tik nerealiu bejėgiu šešėliu"[53], tų netobulų šešėlinių moteriškų formų, kurios šeimą vadina „namais", bendru.

Kad pritinkamai įvertinčiau išsamų Hegelio aiškinimą, grįšiu prie jo dėstymo gijos ir paseksiu jo aiškinimo logiką. Vyro ir žmonos santykį Hegelis laiko pirmiausia „betarpiška vienos sąmonės savižina kitoje", o pripažinimą jis vadina „gamtine savižina"[54]. Ši savižina prieinama moterims, tačiau ji nepasiekia tikros savimonės lygio. Vyras pradeda nuo tos pačios gamtinės

[52] *Ibid.*, p. 468.
[53] *Ibid.*, p. 470.
[54] *Ibid.*, p. 474.

savižinos, tačiau jam ši betarpiška sąmonė yra modelis, kurio pagrindu vystosi tobula savimonė. Moteris negali atsikratyti gamtinės savižinos betarpiškumo – tai yra jos neišvengiamo ir nepakeičiamo pasinėrimo į šeimos atskirumą bruožas. Hegelio samprotavimai apie brolius ir seseris dar kartą patvirtina šį požiūrį.

Nors ir broliai, ir seserys yra individualybės, sesuo turi arba įkūnija „moteriškąjį pradą" arba formą. Iš esmės ji negali pilnatviškai realizuoti dorovinio gyvenimo; „šeimos įstatymas yra *savyje estinti vidinė* jos *esmė*, neiškilusi į sąmonės šviesą, bet pasireiškianti kaip vidinis jausmas ... . Su šiais penatais susijęs moteriškumas, kuris juose įžvelgia, viena vertus, savo visuotinę substanciją, o kita vertus, savo atskirybę" (išskirta mano)[55]. *Teisės filosofijos* 166-ame paragrafe Hegelis perfrazuoja Aristotelio *Metafizikoje* suformuluotą vyriškojo ir moteriškojo pradų perskyrą, kurią jis vaizduoja kaip formos ir medžiagos analogiją – poravimosi metu vyras suteikia medžiagai žmogaus formą, o moteris yra indas, kuriame bręsta vyro sukurtas homunkulas. Hegelis vyrų ir moterų skirtumus palygina su skirtumais tarp „gyvūnų ir augalų. Vyrai atitinka gyvūnus, o moterys atitinka augalus, nes jų vystymasis vyksta ramiau ir jo pagrindą sudarantis principas yra gana miglota jausmo vienovė."[56]

Sesuo, ribojama savo vidinės prigimties, savo dorovinį reikšmingumą stengiasi realizuoti žmonos ir motinos vaidmeniu, bet ne *ypatingu* santykiu su *savo* vyru ir vaikais („šituo vyru, šitais vaikais"), – tuo Hegelis tvirtai įsitikinęs. Vietoj jų ji turi būti susijusi su tuo, ką Hegelis vadina vyru *apskritai* ir vaikais *apskri-*

---

[55] *Ibid.*, p. 476. Plg.: Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, § 166, p. 114–115. Pasak Hegelio, moterys „nesukurtos aukštiesiems mokslams, filosofijai ir kai kuriems meno kūriniams, kuriems reikia visuotinybės. Moterys gali turėti išmonę, skonį, eleganciją, bet idealumas joms neprieinamas". Toliau Hegelis vyrus prilygina gyvūnams, o moteris – augalams.

[56] Hegel, *Philosophy of Right*, p. 263. Toliau Hegelis įspėja apie valstybių tykančius pavojus, jeigu moterims būtų leista perimti valdžią. Moters veiksmus reguliuojantys nuostatai, neturintys nieko bendro su visuotinybe, neišvengiamai yra individualūs, savavališki, nepastovūs. Aš nenorėčiau atmesti Hegelio pastabų kaip *tiesiog* mizoginijos apraiškų – kai kokia nors anksčiau nušalinta grupė įsijungia į viešąją sritį, iškyla rimtų problemų, nes šio įsijungimo sąlygos atspindi jų ankstesnį privatumą.

tai, – ne su jausmu, bet su bendrybe[57]. Pasak Hegelio, moters santykiai su savo vyru ir vaikais *patys savaime* neturi didelės dorovinės reikšmės. Tik tada, kai šie atskiri santykiai sulyginami su vyrų-apskritai ir vaikų-apskritai abstrakcija, tikrasis santykis tampa svarbus. Vyrui nekyla problemų. Jam būdinga visuotinybės *forma*, o „kaip pilietis jis pasižymi save suvokiančios visuotinybės galia, būdinga socialinės visumos gyvenimui"[58].

Tik vyriškos lyties vaikas yra tas šeimos narys, kuriame „šeimos dvasia virsta individualybe, nukrypstančia į „kitą" ir pereinančia į bendrybės sąmonę"[59]. Vyras „šeimos dvasios išsiunčiamas į bendruomenę ir joje randa savąją save suvokiančią esmę"[60]. Šeimai „bendruomenė yra jos visuotinė substancija ir tvarumas", o bendruomenei savo ruožtu „šeima yra jos tikrovės formalioji stichija"[61]. Hegelio sudėtinga viešumo ir privatumo tarpusavio dialektika yra dinamiška, tačiau „stabili visų dalių pusiausvyra"[62]. Nors Hegelis nenubrėžia viešumo ir privatumo perskyros radikalaus šių sferų atskyrimo vienos nuo kitos prasme, viešumas ir privatumas diferencijuojami ir klasifikuojami kaip aukštesnis ir žemesnis lygmenys, ir žemesnės sritys, pirma, šeima ir, antra, pilietinė visuomenė (kaip sužinosime toliau) yra būtinas valstybės pamatas. Abipusiam, kad ir nesimetriškam, sferų ryšiui palaikyti reikalingos sąsajos arba tarpininkai. Šį vaidmenį atlieka vyrai kaip broliai, sutuoktiniai, tėvai ir turto savininkai.

Kaip reikėtų suprasti šiuos Hegelio teiginius? Pirmiausia, reikia pažymėti, kad Hegelio politinės perspektyvos pamatą sudaro tos prielaidos, kuriomis jis grindžia savo tyrinėjimą, tarp jų ir teleologinis požiūris į vyro ir moters prigimtį. Priešingai nei Rousseau, Hegelio nekankina gamtos ir auklėjimo santykio žmogaus (tiek vyro, tiek moters) prigimties raidoje neapibrėžtumas. Hegelis jau išsprendė šį klausimą prieš suformuluodamas savo požiūrį į šeimą, pilietinę visuomenę ir valstybę. An-

---

57 Hegel, *Phenomenology*, p. 476.
58 *Ibid.*, p. 472.
59 *Ibid.*
60 *Ibid.*, p. 478.
61 *Ibid.*
62 *Ibid.*, p. 480.

tra, reikia pažymėti, kad savo prielaidų apie vyro ir moters prigimtį nustatytų apribojimų rėmuose Hegelis suteikia moterims vietą taip arti visuotinybės, kiek tik leidžia jo požiūris. Šiuo atžvilgiu Hegelio dėstymo logika verčia jį neigti, kad moterų, kaip žmonų ir motinų, gyvenimas turi kokią nors vidinę vertę ir reikšmę, nors jis aukština vyrų, kaip piliečių, kasdienio gyvenimo vertę ir reikšmę[63]. Moters vertę lemia jos silpnas ryšys su visuotinybe per vyrą; be šio ryšio šeima, taigi ir moteris, iš esmės stokoja dorovinio reikšmingumo.

Tarkime, kad moteris turėjo internalizuoti Hegelio požiūrį į moteris, jų šeimyninius santykius ir jų svarbą. Iš jos reikalaujama atitrūkti nuo intensyvių nuolatinių santykių su tais atskirais realiais žmonėmis, kurie yra *jos* vaikai ir *jos* vyras, kad per santykius su abstrakčiomis bendrybėmis, vyrais-apskritai ir vaikais-apskritai – transcendentinėmis Vaikų ir Vyro formomis, – ji galėtų realizuoti savo dorovinį reikšmingumą. Šitaip suformuluotas argumentas atrodo pritemptas. Nė vienas žmogus negali turėti ryšio su abstrakčia kategorija, ir Hegelis tai žinojo; be to, mūsų dorovinį gyvenimą reguliuojančios normos visiškai teisingai svarbiausiomis laiko mūsų priedermes tiems žmonėms, su kuriais mes gyvename bendrą socialinį gyvenimą.

Hegelio viešasis pasaulis susideda iš atskirtų, tačiau susijusių sričių, kurias jis vadina „pilietine visuomene" ir „valstybe". Tikslus, kuriuos Hegelis priskiria valstybei, aš aptarsiu analizuodama antrąjį jo valstybės pamatą (pirmasis yra šeima), anarchiškos ekonominės konkurencijos sritį, kurią Hegelis vadina „pilietine visuomene". Kaip ir šeima, pilietinė visuomenė yra partikuliari sfera. Pilietinės visuomenės *raison d'être* yra privati nuosavybė ir savanaudiškumas. Nors valstybės pamatas yra šeima ir pilietinė visuomenė, jos negalima redukuoti į kurią nors iš jų; iš tiesų platesnė kategorija, valstybė, suteikia pilietinei visuomenei, kaip ir šeimai, jos tikrąją prasmę ir vertę. Šeimą su pilietine visuomene susieja privati nuosavybė. Nuosavybė suteikia šeimai jos *išorinę* būtį, kuri, kadangi ji „įgyja kapitalo formą, ... įkūnija substancialią šeimos asmenybę"[64].

---

[63] Wolff, „There's Nobody Here But Us Persons".
[64] Hegel, *Philosophy of Right*, p. 116.

Kitaip tariant, privati nuosavybė ir „visuotinis laisvės principas", susietas su privačios nuosavybės apsauga, veikia kaip galingos pagundos atitraukti vyrą „nuo šeimos ryšių", kad jis galėtų realizuoti savo kaip *homo economicus* vaidmenį individualistinėje pilietinės visuomenės srityje. Akivaizdus šeimos ryšių suardymas ar panaikinimas tarnauja būtinam tikslui: parengia vyrą – nes tik jis atskiriamas nuo šeimos – vėlesniam jo, kaip piliečio, dalyvavimui „dorovinės Idėjos tikrovėje", valstybės gyvenime. Peržengdama pilietinės visuomenės konfliktus, valstybė įgyvendina konkrečią ir autentišką, o ne iliuzinę ir abstrakčią laisvę. Tik valstybėje, kaip ir Aristotelio polyje, žmogus pasiekia aukščiausią individualų ir kolektyvinį gėrį ir savo kilniausius tikslus. „Už viską, kas jis yra, žmogus turi būti dėkingas valstybei; tik joje jis gali surasti savo esmę. Visą savo vertę, visą dvasinę tikrovę jis įgyja tik valstybės dėka."[65] Kartoju: viešumą ir privatumą sieja sudėtinga dialektika. Privačios, arba neviešos, sritys įgyja savo prasmę ir vertę dėl ryšių su viešąja valstybės sritimi. Be valstybės konteksto šeima netenka substancialumo ir virsta šešėliu. Nors šeima ir pilietinė visuomenė sudaro būtiną valstybės pamatą, jos bent kiek reikšmingiau neapibrėžia valstybės. Kaip tik priešingai: kad valstybė būtų valstybė, jos negali apibrėžti niekas kita, tik ji pati. Pasak Aristotelio pateikto polio apibūdinimo, tai yra „baigtinė ir tobula bendrija".

Tačiau galiausiai Hegeliui nepavyksta įtikinamai paaiškinti, kaip dorovinė valstybė turi atsirasti, o atsiradusi išlikti. Didžiausias Hegelio viešumo ir privatumo sampratos trūkumas yra ne tai, kad į savo visuotinybės kategoriją jis neįtraukė moterų (tai individualus vertinimas, kurį galima atmesti visiškai neatsisakant Hegelio aiškinimo logikos), bet būtent tai, ką nurodo Marxas: Hegelis skyrė per mažai dėmesio realiai ekonominei galiai ir tam, kaip grobuoniška pilietinė visuomenė niekais paverčia teisingos valstybės santvarkos galimybes. Nors Hegeliui neduoda ramybės tai, kad asmeninis prieraišumas ir privatūs tikslai turi vienovę griaunančių potencijų, jis taip šalinasi *homo economicus* individualizmo, kad jo politinė vizija atsiduria pavojuje.

[65] Cit. pagal: Taylor, *Hegel*, p. 379.

Yra ir kitų problemų. Pateiksime trumpą pavyzdį, kuris pailiustruos tam tikrą Hegelio politinių pažiūrų ribotumą. Hegelis įspėja, kad „uždaros šeimos“, skatindamos per ankstyvą, perdėtą, griežtą jaunimo individualizmą pilietinėje visuomenėje, gali kliudyti jaunuoliui tapti piliečiu, taigi ir pereiti prie visuotinės sąmonės[66]. Hegelis sielojasi dėl nuo „bendro tikslo“ atskirtos „individualizmo dvasios“. Jis ragina įveikti šį individualizmą, tačiau ne įtikinėjimu, pažadinančiu jaunuolio sugebėjimą reflektyviai suvokti save ir leidžiančiu jam pasirinkti vertingesnę alternatyvą, bet prievarta. Vaizduodamas valstybę kaip vienintelę teisėtų prievartos priemonių saugyklą, Hegelis linkęs individualistiškai nusiteikusį jaunuolį ir kitus į jį panašius išsiųsti į karą. Jis pažymi, kad kare atsikratoma savanaudiškumo, vyrauja kolektyvizmas[67]. Šiuo atveju viešosiomis normomis ir protu besivadovaujančio piliečio vaizdinys užleidžia vietą ginkluotos dorybės ir visuomenės vienybės, kurią sukūrė ne bendri socialiniai tikslai, bet bendri išoriniai priešai, vaizdiniui.

Dabar aš grįšiu į pradžią prie Hegelio temos, viešojo ir privačiojo tapatumo sąlygų ir kalbos vaidmens formuojant ir išreiškiant kiekvieną iš jų. Pasak Hegelio, vyras yra vieša būtybė, o moteris – privati būtybė. Tačiau jeigu į Hegelio pateiktą tapatumo aiškinimą žiūrėsime rimtai, viskas yra kur kas sudėtingiau. Kadangi viešasis pasaulis dominuoja ir suteikia prasmę privačiajam pasauliui, Hegeliui viešasis tapatumas yra svarbiausias, nes viešoji sritis iš esmės yra sritis, visiškai apibrėžianti ir humanizuojanti vyrą. Tarnaudamas valstybei vyras „tarnauja

[66] Hegel, *Phenomenology*, p. 497. Hegelis pažymi, kad bendruomenė „įsitvirtina tik pažeisdama šeimos laimę“ ir „ištirpdydama“ ją visuotinybėje. Taip elgdamasi ji „susikuria vidinį priešą; šis priešas yra tai, ką ji engia ir kas tuo pat metu jai esminga, – moteriškumas apskritai. Šis moteriškumas – tokia amžinoji bendruomenės ironija – bendrąjį valdžios tikslą intrigomis pakeičia privačiu tikslu, jos bendrąją veiklą paverčia šio apibrėžto individo kūriniu, o bendrą valstybės nuosavybę padaro šeimos turtu bei puošmena.“

[67] Hegelio samprotavimai atgrasūs iš dalies dėl to, kad jo abstraktų siūlymą labai dažnai praktiškai įgyvendindavo valdžios, kurios ciniškai susimokydavo kariaudamos pasiekti vidinį susitelkimą ir valstybės vienybę. Taip ištisus amžius elgėsi Romanovų dinastijos carai. Hegelis kaltina užsispyrusias ir savanaudes motinas, prastai paruošiančias sūnus atlikti savo viešąsias priedermes ir tuo patvirtinančias jo požiūrį, kad moterys nenumaldomai priešinasi visuotinumui.

ne nieko bendra su juo neturinčiam tikslui, bet didesniam tikslui, kuris yra jo tapatumo pagrindas, nes jis yra individas tik šiame platesniame gyvenime"[68]. Tačiau ne tik vyrų tapatumas būtinai yra susijęs su viešuoju pasauliu, turint galvoje Hegelio įsitikinimą, kad kalba turi esminę reikšmę bendram gyvenimo būdui, susieja viešą ir privatų patyrimą, kurie abu tam tikra prasme yra lingvistiškai susisteminti. Nors vyras yra vieša būtybė *par excellence*, moteris taip pat patiria viešąjį pasaulį per dvasią formuojančią kalbos terpę. Jeigu kalba suteikia formą mūsų savojo „Aš" patyrimui kultūroje ir jeigu viešasis patyrimas ir privatusis patyrimas persmelkia vienas kitą, tai moterys, kaip kalbą vartojančios būtybės, dalyvaudamos lingvistiniame pasaulyje bus tiesiogiai susijusios (nors ir pasyviai, negalėdamos aktyviai dalyvauti viešojoje srityje) su platesne kultūra. Visi mes veiksmingais, dažnai nesąmoningais, tačiau giliai jaučiamais būdais per norus, troškimus ir svajones esame susieti su visa tauta. Šie vidiniai psichiniai ryšiai, kurie nors ir yra būtinas veiklos bruožas, tačiau nebūtinai skatina veikti, sieja ir moteris, ir vyrus.

Hegelis aiškiai nekalba apie tokią sąsają, tačiau ji logiškai išplaukia iš jo metodo ir požiūrio į kalbą. Visi kalbinės bendruomenės nariai kalba bendra kalba, todėl neišvengiamai visi supranta viešąsias prasmes, net jeigu iš kai kurių jų atimta viešos veiklos galimybė[69]. (Aš nenoriu pasakyti, kad prasmės suprantamos visiškai vienodai, o tik kad toks bendras supratimas yra svarbus.) Vyras susvetimėja, tęsia Hegelis, jeigu jo viešasis patyrimas netenka prasmės. Toks susvetimėjimas bent jau iš dalies lemtas ir moteriai, nes net jeigu moterys negali veikti viešajame pasaulyje, jos vis dar gali veikti arba tikėti veikiančios šio pasaulio *labui* – vienas niūrus pavyzdys šiuo atžvilgiu yra sūnų siuntimas mirti kare. Tačiau jeigu Hegelis teisus, vyrai, kaip iš esmės viešos būtybės, patirs didesnį susvetimėjimą ir rimtesnį tapatumo praradimą, jeigu viešasis patyrimas neapims jų aukščiausių prasmių ir neapibrėš jų aukščiausių siekių.

[68] Cit. pagal: Taylor, *Hegel*, p. 380.
[69] Plg. *ibid.*, p. 381.

Tokiu atveju moteris galima laikyti savotiška „išganinga liekana", kuri viešojo nuosmukio sąlygomis išsaugo privačios srities vertybes ir svarbą. Tačiau Hegelio nepatraukia ši rusoistinė galimybė: privati sritis taip skrupulingai determinuota viešosios, kad žlugus viešajai prasmei ir ji netenka savo *raison d'être*.

Kas atsitinka, kai viešoji sritis kaip vienijanti jėga ir moralinė paradigma žlunga? Hegelio nuomone, dėl to randasi individualizmas. Žmonės pradeda suvokti save kaip individus, o ne kaip būtybes, kurių esminis bruožas yra narystė politinėje bendruomenėje. Paradoksalu, tačiau tokia raida, dėl kurios Hegelis apgailestauja, tikriausiai yra *vienintelis* moteriai prieinamas būdas įgyti kitokį tapatumą nei tas, kuris yra absoliučiai privatus. Deja, individualizmo viešąjį tapatumą taip lengvai absorbuoja buržuazinėje pilietinėje visuomenėje vyraujanti grobuoniška atmaina, kad jis veikiau gali tapti stabdžiu, o ne trajektorija, vedančia prie aukštesnio savęs kaip politinės bendruomenės nario suvokimo. T.y. sąlygos, kuriomis įgyjamas individo tapatumas, gali paversti niekais galimybę pasiekti dalininko socialinį ir politinį tapatumą. Ši problema dar nebuvo analizuota šiuolaikinėje feminizmo teorijoje, ir aš grįšiu prie jos 5-ame skyriuje.

Analizuodama Hegelio požiūrį, su feminizmu susipažinusi politinė vaizduotė atsiduria labai keblioje padėtyje. Atrodo, alternatyvas galima suformuluoti taip: 1) moterys gali atmesti šiuolaikinės visuomenės individualizmą – grobuoniško individualizmo sąlygas, kartu ir „Kaip pasiekti savo" tipo feminizmo versijas, – tačiau dėl ko? 2) Galima *teorinė* alternatyva būtų aiškus suformulavimas, ką apimtų ar ko reikalautų viešasis individų tapatumas, neišskiriant atgaivintos pilietybės sąvokos, kuri galėtų paskatinti aukštesnę žmogaus motyvaciją ir tapti politinės bendruomenės vieta. Moterims, stokojančioms tokio politinio tapatumo, lieka: 3) interesų grupės liberalizmas, politika, kuri pažadina egoizmą ir reikalauja jo kaip aukščiausios motyvuojančios jėgos, arba 4) pasitraukti į privačiąją sritį (feminisčių požiūriu, tai bent jau iš dalies turi būti laikoma pasitraukimu, turint galvoje jų šeimos sampratas), į neviešą būvį kaip svarbiausią savojo tapatumo kūrimo vietą.

Nors, kaip atrodo, Hegelio analizė perša tokias alternatyvas, yra ir kitų galimybių. Yra religinis tapatumas, kurio ribos, He-

gelio įsitikinimu, buvo peržengtos istoriškai, – būtent narystė Dievo valstybėje, šioje žemėje susiejanti individus su didesne tikinčiųjų bendruomene. Tai suteikia viešąjį tapatumą, ne tik privatųjį, tačiau turint galvoje, kad Hegelis karštai garbino valstybę, jis yra nepakankamas. Dar viena alternatyva yra gyvenimas kaip estetinis siekis, meninis gyvenimas. Hegelis pripažino meną kaip minties formą, bet teigė, kad menas negali pasiekti aukščiausiojo dvasios lygmens ir filosofijos aiškumo[70]. Tačiau Hegelio veikale randame užuominų apie meną kaip gyvenimo būdą, kadangi menui jis priskiria lemiamą vaidmenį, be to, estetinis patyrimas ir sąmonė yra būtini žingsniai stengiantis įgyti tobulą savimonę. Kai nėra gyvybingos viešosios srities, meninis gyvenimas gali būti tinkama alternatyva. Trečioji galimybė yra politikos teoretiko profesija. Žinoma, toks tapatumas netenka veiklos pavadinimo, nes „teoretikas dažnai vykdo tam tikrą privačią politiką"[71]. Hegelio požiūriu, nė viena iš šių galimybių nėra visiškai pilnavertė piliečio viešojo tapatumo alternatyva dorovinėje valstybėje. Tačiau kad mes galėtume priimti Hegelio sprendimą, turime pritarti jo įsitikinimui, jog viešoji sritis apskritai yra kilnesnė ir reikšmingesnė už privačiąją sritį. Be to, turime sutikti, kad tik politinis tapatumas įkūnija ir apima laisvės ir proto sritį – nepaisant to, kad karuose, kurie laikomi bendru viešuoju tikslu, valstybės dalyvavo daug dažniau negu kokioje nors kitoje viešoje veikloje. Taip pat turime sutikti (nes tai yra vienintelis būdas nuo privatizacijos pereiti prie viešojo tapatumo, net jeigu mums nepasisekė pasiekti Visuotinės Dvasios), kad mūsų viešojoje srityje tebėra vietos istorinėms pasaulio asmenybėms, didvyriams ir įkūrėjams, sergėtojams ir įstatymų leidėjams. Tačiau Johnas Gunnellas mano, kad teorija, kuriai reikia tokių herojiškų asmenybių, gali būti nesuderinama su atvira visuomene, visuomene, kurią sudaro skirtingų, potencialiai priešingų viešų ir privačių tikslų turintys individai.

Baigdama savo apmąstymus apie Hegelį grįšiu prie kalbos ir kalbėjimo. Hegelio idealas yra visiškas žmonių minčių ir kalbos

[70] Mano argumentai remiasi manuoju Hegelio estetikos teorijos supratimu. Žr.: G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, trans. T. M. Knox.

[71] Gunnell, *Political Theory*, p. 142.

aiškumas. Abigail Rosenthal teigia: „Hegelio metodas yra parodyti, kad pertrūkiai kalbant ... nereikalingi"[72]. Nedaugelis iš mūsų norėtų sutikti, kad visiškas aiškumas gali būti svarbiausias protingos kalbos kriterijus ir tikslas. Tačiau jeigu kalbos aiškumo sąvoka sielos akyse yra idealas, tegu praktiškai ir nepasiekiamas, tai padeda įsiklausyti į žmonių kalbos *nutilimus*, pertrūkius ir paklausti, *kodėl* nutylama. Šia prasme Hegelis tebėra gajus kiekviename žingsnyje socialinių permainų linkme, priklausančiame nuo doroviškai savarankiško, kalbančio subjekto.

Karlas Marxas: rūšinė būtybė ir politikos galas

Įtikinamiausios Marxo pastabos apie viešumą ir privatumą pateikiamos tekstuose, smerkiančiuose buržuazinę visuomenę[73]. Marxo požiūriu, liberali valstybė, Hegelio garbinta kaip dorovinė bendruomenė, tėra iliuzija, neįstengianti įveikti pilietinės visuomenės konfliktų. Iš tiesų valstybė tarnauja turtingiesiems ir galingiesiems. Tačiau jos vaidmenį šiame procese užmaskuoja ideologija, nubrėžianti griežtą perskyrą tarp verslo ir komercijos „privataus pasaulio" bei šeimos privačios srities ir „viešojo pasaulio". Pagal liberalizmo ideologiją, visi turtiniai, išsilavinimo, profesiniai, religiniai, rasiniai, klasiniai ir lyties skirtumai lieka nuošalyje, kai buržua reiškiasi viešojoje srityje, kurioje visi formaliai yra lygūs vienas kitam: vienas pilietis, vienas balsas. Iš tiesų, teigia Marxas, visi tie skirtumai, kuriuos, kaip tariama, pilietis palieka nuošalyje, visi tie dalykai, kurie yra socialiniai arba privatūs ir todėl nepolitiniai, sudaro jo objektyvios realybės pagrindą: jie yra jo realūs socialiniai santykiai. Ekonominio viešpatavimo ir priklausomybės, išnaudojimo ir konkurencijos sritys lieka nepaliestos arba paremiamos atskiros politinės srities, kurioje tokių skirtumų nesama, sąvoka.

Liberalizmo ideologija suponuoja abstraktų žmogų, netekusį savo visuomeninės būties požymių; žmogus traktuojamas kaip

[72] Rosenthal, „Feminism Without Contradictions", p. 38.
[73] Friedricho Engelso veikalas *Šeimos, privatinės nuosavybės ir valstybės kilmė*, pagrindinis marksizmo tekstas apie viešumą ir privatumą, nagrinėjamas toliau, 5-ame skyriuje.

privatus ir savanaudis, „pasitraukęs į save, apsiribojęs savo privačiais interesais ir privačiomis užgaidomis ir atsiskyręs nuo bendruomenės“[74]. Tačiau kartu su kitais tokiais pat abstrakčiais žmonėmis jis laikomas politinės bendruomenės dalimi. „Sofistika“, garbinanti buržuazinę valstybę kaip tikrą bendruomenę, padeda atsirasti individui, kuris „ne tik mintimis, sąmonėje, bet ir *tikrovėje, gyvenime,* gyvena dvigubą gyvenimą, dangiškąjį ir žemiškąjį: gyvenimą *politinėje bendruomenėje,* kuriame jis laiko save *bendruomenine būtybe,* ir gyvenimą *pilietinėje visuomenėje,* kuriame jis veikia kaip *privatus individas,* kitus žmones laiko priemonėmis, save sumenkina ir paverčia priemone ir tampa svetimų jėgų žaisliuku“[75]. Marxas atmeta viešosios ir privačiosios sričių, kaip jas supranta buržuazinė visuomenė ir liberalizmo ideologija, atribojimą. Kokią alternatyvą siūlo Marxas, „demaskavęs“ buržuazinę valstybę ir parodęs, kad viešosios politikos srities atskyrimas nuo privačių ekonomikos ir šeimos sričių tarnauja galingiems interesams? Ar jis transformuoja viešumo ir privatumo, kaip konceptualinių kategorijų ir socialinių tikrovių, santykį? Marxą nelengva priremti šiais klausimais. Pirmiausia aš aptarsiu viešosios srities atmetimą, o po to pakalbėsiu apie tai, kaip jis traktuoja šeimą.

Marxo ankstyvasis ir vėlesnis požiūris į valstybę aiškiai skiriasi. 1842 m. straipsnyje, skirtame *Rheinische Zeitung,* Marxas labai jausmingai rašo apie galingus saitus, susiejančius pilietį su valstybe.

> „Argi valstybė nesusieta tūkstančiais gyvybinių nervų su kiekvienu iš savo piliečių ir ar ji turi teisę nukirsti visus šiuos nervus dėl to, kad šis pilietis pats savavališkai nutraukė *vieną* iš jų? Todėl valstybė net miško nuostatų pažeidėją laikys žmogumi, gyvu visuomenės nariu, vienu iš tų, kuriame teka jos širdies kraujas, kareiviu, turinčiu ginti savo Tėvynę, liudytoju, kurio balsą turi išgirsti teismas, bendruomenės nariu, turinčiu atlikti viešąsias pareigas, šeimos tėvu, kurio gyvybė yra šventa, ir visų pirma valstybės piliečiu.“[76]

[74] Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works,* vol. 3, p. 154. Marxo pozicijos sėkmės ir nesėkmės beveik visais atžvilgiais puikiai išnagrinėtos knygoje: Jerrold Seigel, *Marx's Fate: The Shape of a Life.*

[75] Marx and Engels, *Collected Works,* vol. 3, p. 154.

[76] Marx and Engels, *Collected Works,* vol. 1, p. 236.

Vėliau Marxas su panieka kalba apie prietaringą pagarbą valstybei ir teigia, kad tada, kai karta bus išauklėta „laisvos" visuomenės sąlygomis, bus galima visiškai atsisakyti valstybės – išmesti ją į „šiukšlyną". Jis įsitikinęs, kad „valstybės egzistavimas neatskiriamas nuo vergovės egzistavimo"[77]. Vienas iš Marxo tikslų buvo panaikinti politiką ir pakeisti ją administravimu.

Nors Marxas aiškiai ir nedviprasmiškai smerkia valstybę kaip iš prigimties blogą ir prievartinę organizaciją, kuri buvo sukurta kaip klasinio viešpatavimo įrankis, jis palieka galimybę kurti tikrą, o ne iliuzinę bendruomenę. Deja, Marxas nepateikia įtikinamo tokios gyvybingos politinės bendruomenės aprašymo. Mes žinome, kas ji nebūtų: tai nebūtų valstybė kaip konkuruojančių interesų grupių arbitras ar valstybė kaip priemonė, padedanti viešpataujančiai klasei pateisinti ir išsaugoti savo hegemoniją.

Marxo analizės logika reikalauja, kad buržuazinė privati sritis išnyktų žlugus buržuazinei valstybei, nes jos viena nuo kitos priklauso ir viena kitai reikalingos. Marxas rašo („Kritinėse pastabose vieno prūso straipsnio paraštėse"), kad jeigu „šiuolaikinė valstybė norėtų panaikinti administravimo *bejėgiškumą*, ji turėtų panaikinti šiandieninį *privatų gyvenimą*. Tačiau jeigu ji norėtų panaikinti privatų gyvenimą, turėtų panaikinti pačią save, nes ji egzistuoja *tik* kaip privataus gyvenimo priešybė."[78] Kalbėdamas apie „šiandieninį privatų gyvenimą" Marxas turi galvoje ne tik šeimą, bet visą tą ekonominę sritį, kuri, buržuaziniu požiūriu, taip pat priklausė nepolitinei sričiai. Atsižvelgiant į šio mano tyrinėjimo tikslą, man rūpi privatus šeimos gyvenimas – ta sritis, į kurią daugiausia įsitraukusios moterys. Kas Marxo raštuose ieškotų išsamios buržuazinės šeimos kritikos, to pastangos būtų tuščios. Jis aiškiai nepasisako šiuo klausimu. Jo požiūrį į šeimą reikia išskaityti iš jo darbų.

Išsamiausiai Marxo požiūris į šeimą atsiskleidžia jo pasirašytame straipsnyje, dar jaunystėje išspausdintame *Rheinische Zeitung*. Aptardamas pateiktą Skyrybų bilį, Marxas tiesiai ir nedvejodamas pasisako *už* šeimos neliečiamybę, *prieš* individualistus,

[77] Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 3, p. 198.
[78] *Ibid.*

kurie, pasak jo, galvoja tik apie teises, o ne apie pareigas ir pritaria griežtumo stokojantiems skyrybų įstatymams[79]. Marxas perima Hegelio požiūrį, kad santuoka yra dorovinis santykis ir jos negalima redukuoti į teisinės sutarties, nuo kurios ji prasideda, sąlygas. Lengvesnių ištuokos įstatymų gynėjai užmiršta, tęsia Marxas, kad jie turi reikalą ne su *individais*, bet su *šeimomis*. Tie, kurie sudaro santuoką (čia Marxas ne visai nuoširdžiai primena savo oponentams, kad „niekas nėra verčiamas" vesti), yra „priversti laikytis santuokos įstatymų", kurių „negalima pajungti ... kaprizingiems norams; priešingai, ... kaprizingus norus reikia pajungti santuokai"[80].

Marxas gana aiškiai išsižada ankstesnio perdėto mistinių ryšių, susiejančių pilietį su valstybe, pabrėžimo; tačiau jis niekur neatmeta savo ankstesnio požiūrio į šeimą. Marxo pateikta griežta buržuazinės šeimos kritika nėra šeimos *per se* išsižadėjimas. Tie, kurie turėdami savų tikslų nori Marxo raštuose surasti visapusišką šeimos atmetimą, dažnai cituoja *Komunistų manifestą* kaip įrodymą, jog Marxas buvo įsitikinęs, kad šeima proletariato tarpe jau panaikinta ir kad buržuazinės šeimos dienos yra suskaičiuotos. Tai, kad Marxas pavaizdavo šeimos žlugimą, laikoma jo nusistatymo prieš šeimą išraiška. Toks pažodinis ir patiklus tokio dokumento kaip *Manifestas* traktavimas neabejotinai pralinksmintų Marxą. *Manifestas* griaudėja retorinėmis įmantrybėmis ir kandžios ironijos pliūpsniais. Marxas ir Engelsas pateikia visą šūsnį kryptingų iškraipymų. *Manifesto* tikslas yra sukelti išnaudojamuosius ir įsiutinti jų išnaudotojus. Nepaliaujamais *staccato* visame tekste skamba daugybė meistriškai suformuluotų hiperbolių. Pavyzdžiui, Marxas pareiškia, kad buržuazija pavertė šeimą piniginiais santykiais, kad buržua išnaudoja savo žmoną kaip „paprasčiausią gamybos įrankį", kad „buržuazijos postringavimai apie šeimą ir auklėjimą, apie šventus tėvų ir vaikų santykius" ypač „kelia pasišlykštėjimą" turint galvoje tai, jog šiuolaikinė pramonė sutraukė „visus proletarų šeimyninius saitus", o darbininkų klasės vaikai buvo „paversti

[79] Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 1, p. 308.
[80] *Ibid.*

paprasčiausiais prekybos objektais ir darbo įrankiais"[81]. Kiekvienas iš šių teiginių ima dalį tiesos ir pagal geriausias politinės retorikos tradicijas padaro ją visa tiesa.

Iš to, prieš ką Marxas niršta – prieš vaikų ir moterų pavertimą įrankiais, proletarų šeimyninių ryšių sutraukymą, socialinių santykių sumenkinimą ir pavertimą mainų santykiais, – aišku, kad jis tebėra atsidavęs tam tikram šeimyninio gyvenimo, kurio nesugadino pražūtingas išnaudojimo poveikis, idealui. Iš tiesų jo arši kapitalizmo šeimai padarytos žalos kritika be tokio atsidavimo būtų nepaaiškinama. Marxo kritika turi prasmę, jeigu tariama, kad demaskuodamas buržuazinę šeimos ideologiją, pridengiančią tiek realiai egzistuojantį buržua privačių santykių savanaudiškumą, tiek buržuazijos vykdomą proletarų šeimyninių ryšių griovimą, Marxas netiesiogiai apeliuoja į alternatyvią padėtį.

Kitą įrodymą, kad Marxas siekė transformuoti arba atkurti šeimą, o ne ją išnaikinti, galima rasti pirmajame *Kapitalo* tome. Marxas pažymi, kad Anglijos parlamento pastangos priimti įstatymus, kurie sušvelnintų didžiausius piktnaudžiavimus vaikų darbu paskelbdami „vaikų teises", yra tiesiog būtinos, kadangi „šiuolaikinė pramonė, sugriaudama ekonominį tradicinės šeimos pamatą, ... kartu atleido visus tradicinius šeimos saitus"[82]. Netinkamas naudojimasis tėvų autoritetu ir iš to kylantis piktnaudžiavimas vaikais nesukuria kapitalistinio išnaudojimo, apimančio ir vaikų darbą; „priešingai, būtent kapitalistinis išnaudojimo būdas, nušluodamas ekonominį tėvų autoriteto pagrindą, naudojimąsi juo pavertė žalingu piktnaudžiavimu galia"[83]. Nors šis procesas yra „baisus ir kelia pasišlykštėjimą", Marxo apgailestavimas dėl jo nėra absoliutus. Jis mano, kad moterų įtraukimas į „ne namų sritį", o abiejų lyčių jaunų žmonių – į gamybos procesą padės sukurti „ekonominį pamatą *aukštesnei šeimos* ir lyčių tarpusavio santykių *formai*" (išskirta mano)[84]. Marxas neiš-

---

[81] Lewis S. Feuer, *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 25.

[82] Karl Marx, *Capital*, ed. Frederick Engels, vol. 1, p. 489.

[83] *Ibid.*

[84] *Ibid.*, p. 490.

plėtoja šios prielaidos. Jis niekur nepateikia nuoseklios vyrų ir moterų, tėvų ir vaikų tarpusavio santykių toje „aukštesnėje šeimos formoje", kurią, kaip jis viliasi, įdiegs industrializacija, struktūros ir modelio vizijos.

Galiausiai yra vienas fragmentas iš Marxo apybraižos „Privatinė nuosavybė ir komunizmas", kurį dažnai cituoja feministės marksistės. Marxas teigia, kad vyrų ir moterų tarpusavio santykių visuomenėje prigimtis parodo, „kokiu mastu žmogui žmogiškoji esmė yra tapusi gamta arba kokiu mastu gamta jam yra tapusi žmogiškąja žmogaus esme. Vadinasi, iš šio santykio galima spręsti apie žmogaus išsivystymo lygį apskritai."[85] Marxo teiginio, kad yrą tam tikra „žmogiškoji esmė", kuri yra arba turėtų būti gamtinė, ir gamta, kuri yra arba turėtų būti „žmogiškoji esmė", neįmanoma suprasti išsamiai neapžvelgus Marxo žmogaus prigimties teorijos. Todėl aš pereinu prie klausimo, kokia, Marxo požiūriu, yra žmogaus prigimtis. Ar ši prigimtis bendra ir vyrams, ir moterims?

Kaip ir Rousseau ir Hegelis, Marxas pateikia socialinę žmogaus prigimties teoriją. Aš jau sugretinau socialinę žmogaus prigimties teoriją su klasikinio liberalizmo sutarties teorijų abstrakčiu individualizmu. Tai, kad Rousseau, Hegelis ir Marxas pateikia alternatyvą abstrakčiam individualizmui, nereiškia, kad jų pažiūros į žmogaus prigimtį yra vienodos; iš tiesų visi jie skirtingai aiškina žmogaus socialinės prigimties bruožus ir ryšius, kurie sieja visuomenines būtybes ir jų asmeninius ir politinius pasaulius. Sekdamas Rousseau, Marxas pažymi, kad žmogus kaip pilietinės visuomenės narys dažnai reiškiasi kaip „gamtinis žmogus", nors iš tiesų jis yra istorijos suformuotas žmogus. Pasak Marxo, žmogus turi „gamtinę esmę". Ta esmė vadinama „žmogiškąja", kai žmogaus žmogiškumas apibūdinamas kaip „gamtinis"[86]. Marxas rašo apie „gamtos *žmogiškąją* esmę arba žmogaus *gamtinę* esmę"[87]. Pirmiausia jis kalba apie žmogų rūšies prasme (nepabrėždamas skirtingų ir atskirų vyrų ir moterų prigimčių), kaip apie gamtinę būtybę, „realų, kūnišką

[85] Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 3, p. 296.
[86] *Ibid.*
[87] *Ibid.*, p. 303.

žmogų"[88], apdovanotą „tam tikromis galiomis", kurias jis pažįsta per savo „poreikius", atkreipiančius į save jo sąmonės dėmesį.

Marxas teigia, kad individo poreikiai susiję su tuo, kas būtina jo galioms realizuoti[89], tačiau nepateikia šio teiginio įrodymų, – jis tiesiog priskiria žmogui poreikį realizuoti savo galias. Gamta ir jos objektai tampa terpe, kurioje patenkinami žmogaus poreikiai ir realizuojama jo tikroji esmė. Galiausiai Marxo žmogiškoji prigimtis iškyla kaip mišinys, kurį sudaro kvaziaristoteliška duotybių („poreikių" ir „galių" ir „poreikio" realizuoti „galias") teleologija kartu su istoriniu žmogaus prigimties formavimu ir prielaida, kad žmogaus prigimtis yra kintama, kupina įvairių ir beveik beribių galimybių, kurios visiškai realizuojamos tik tada, kai žmogaus individualus gyvenimas ir jo rūšinis gyvenimas „nesiskiria", kai individo „kaip žmogaus rūšies sąmonė patvirtina jo realų visuomeninį gyvenimą"[90], o šis procesas, matyt, apima tiek vyrus, tiek moteris. Kai individo gyvenimas ir rūšies gyvenimas sutaps, žmogus sugrįš į save: visi įtrūkimai bus užglaistyti. Rasis komunizmas (vienintelis „visiškai išsivystęs humanizmas", prilygstantis „natūralizmui"), nes komunizmas yra „*tikrasis* žmogaus ir gamtos, žmogaus ir žmogaus prieštaravimo įveikimas, teisingas egzistavimo ir esmės, sudaiktinimo ir savęs įtvirtinimo, laisvės ir būtinumo, individo ir rūšies konflikto sprendimas"[91]. Žmogus kaip rūšinė būtybė yra ir būtybė pati sau[92].

Pasak Marxo požiūrio į žmogaus prigimtį, autentiškas šios prigimties realizavimas istorijoje reikalauja eliminuoti *visus* skirtumus tarp bendrybės ir atskirybės, visuotinybės ir individualybės, viešumo ir privatumo, prigimties ir kultūros, žmogaus ir piliečio, laisvės ir būtinumo, rūšies gyvenimo ir atskiros egzistencijos. Išnyksta visos ribos, perskyros, prieštaravimai, kon-

[88] *Ibid.*, p. 336.
[89] *Ibid.*, p. 303. Išsamų aptarimą rasite knygoje: John McMurty, *The Structure of Marx's World-View.*
[90] *Ibid.*, p. 299.
[91] *Ibid.*, p. 296.
[92] *Ibid.*

fliktai ir apribojimai, kai Marxas sužadina utopišką žmogaus sugrąžinimo „sau pačiam" viziją. Jis rašo:

„Tik tada, kai realus, individualus žmogus vėl absorbuoja abstraktų pilietį ir kaip individualus žmogus tampa *rūšine būtybe* savo kasdieniame gyvenime, savo konkrečiame darbe ir savo konkrečioje situacijoje, tik tada, kai žmogus pripažįsta ir organizuoja savo *„forces propres"* kaip *socialines* jėgas, taigi socialinės galios nebeatskiria nuo savęs *politinės* galios pavidalu, – tik tada žmogaus emancipacija bus pasibaigusi."[93]

Marxas teigia, kad „realus, individualus žmogus" kažkaip „vėl absorbuos" „abstraktų pilietį". Kaip tai atsitiks? Kokie asmeniniai ar politiniai imperatyvai paskatins tokį absorbavimą? Ar be asmenų, atliekančių įvairius socialinius vaidmenis ir užimančių skirtingą padėtį įvairiose institucijose, abstrakčių tarpusavio ryšių įmanomas koks nors sudėtingo socialinio gyvenimo lygmuo? Marxas laiko nereikšmingais skausmingus konfliktus, kuriuos aptaria Rousseau. Taigi mes turime paklausti, ar esant tokiai padėčiai Marxo vizija yra nuosekli. Jis daro prielaidą apie visišką ir absoliučią individo socializaciją emancipuotoje žmonių bendruomenėje (žmogaus *forces propres* turi būti organizuotos kaip socialinės jėgos) ir reikalauja jos. Šiai bendruomenei nereikia jokių valdžios struktūrų, jokių įstatymų, jokių normų analizuoti ir reguliuoti žmonių tarpusavio santykiams, nes Marxas taria, kad visos perskyros, ribos, prieštaravimai išnyks. Vyrauja visiška harmonija. Jo bendruomenei sukurti nereikia nei tradicinės politinės kalbos žodyno, nei politinės veiklos sąvokų, tokių kaip teisės, tvarka ir įstatymas[94].

Aš pateiksiu vieną Marxo nuomonei prieštaraujantį argumentą. Jeigu laikomasi požiūrio, kad individas yra sudėtinga, turinti savimonę ir potencialiai save mąstanti būtybė, tam tikroje istorinėje, lingvistinėje bendruomenėje dalyvaujanti santykiuose su kitomis būtybėmis, vadinasi, Marxo prielaidos jau pakirstos. Jau paruošta dirva konfliktui, nes niekada absoliučiai nesilaikoma bendrų prasmių. Jeigu žmogaus protas ne pasyvus, bet aktyvus, niekada negalima kurti politinės vizijos re-

[93] *Ibid.*, p. 168.
[94] Žr.: Duncan, *Marx and Mill*, p. 139.

miantis prielaida, kad kokiu nors svarbiu viešu ar privačiu klausimu galima pasiekti vienbalsį, visiškai aiškų ir nekritišką sutarimą.

Savąją rūšies gyvenimo versiją Marxas priešpriešina Hegelio požiūriui, kuris jam buvo nepriimtinas, nes rėmėsi tomis perskyromis, kurias jis ketino pašalinti. Hegelio teorijoje rūšinė būtybė yra abstrakti kategorija, leidžianti Hegeliui nuo individualių atskirybių pereiti prie šios bendros kategorijos. Pasak Hegelio, rūšies gyvenimas yra žmonių veiklos visuomenėje visuma. Dėl lygmens, kuriame funkcionuoja sąvoka, Hegelis neteigia, kad rūšinė būtybė turi konkrečiai įsikūnyti kiekviename atskirame individe. Jeigu jo dėmesys nukrypsta į individus, dėstomos šiam aiškinimo lygmeniui tinkamos kategorijos. Tai visai nėra taip miglota, kaip gali atrodyti. Mano poziciją pailiustruos toks pavyzdys. XII a. parašytame traktate *De monarchia* Dante įdiegė sąvoką *humana civilitas,* kuria jis aprėpė Vakarų krikščioniškąjį pasaulį. Visi žmonės krikščioniškuose Vakaruose buvo *humana civilitas,* visumos, didesnės už jos dalių sumą, nariai. Tačiau nė vienas individas ar individų grupė negalėjo būti išskirti kaip labiau įkūnijantys *humana civilitas,* negu individas ar grupė galėjo įkūnyti rūšies gyvenimą Hegelio aiškinime[95].

Apversdamas Hegelio rūšinės būtybės sąvoką aukštyn kojomis, Marxas sukelia painiavą. Abstrakčią Hegelio kategoriją Marxas traktuoja kaip galimą priskirti atskirybių lygmeniui; taigi Marxas reikalauja, kad kiekvienas *atskiras* individas įkūnytų rūšinę būtybę, bendrą kategoriją, jeigu norima įgyvendinti žmonių emancipaciją. Marxo reikalavimas, kad individualus žmogus ir rūšinis žmogus būtų identiški, jei norima pasiekti žmonių emancipaciją, turėjo svarbių padarinių bendruomenės ir politikos teorijoms. Marxas viešumo ir privatumo problemą, prie kurios kamavosi Rousseau, sprendė eliminuodamas perskyras. Panaikindamas valstybę Marxas pašalina iš savo ateities vizijos politiką ir individus kaip sąmoningus politinius veikėjus; taip Marxas išvengia būtinybės skirti rimtą dėmesį politinės galios ir

[95] Klaus Hartmann, „Hegel: A Non-Metaphysical View", in *Hegel,* ed. Alasdair MacIntyre, p. 110. Dante's samprotavimus apie *humana civilitas* žr. jo veikale *De monarchia (Monarchy and Three Political Letters).*

poreikio apsisaugoti nuo šios galios problemai[96]. Marxas atmeta bet kokias pastangas suformuluoti politikos kaip srities, kurioje individai, atlikdami piliečių vaidmenį, stengiasi pasiekti tam tikrą bendrą gėrį, viziją. Atmesdamas individo kaip teisių turėtojo ar esybės, pasižyminčios neprilygstamu orumu ir vertingumu, sąvoką ir atsisakydamas filosofinių ir dorovinių sistemų, kurios sudarė tokių sąvokų terpę, ar sugriaudamas jų pamatus, jis nepalieka politikai, o kartu ir piliečiui, jokio vaidmens savo ateities visuomenėje. Jis tvirtai įsitikinęs, kad komunistinėje visuomenėje tokia veikla ir tokie santykiai bus nereikalingi, nes politika egzistuoja tik kaip žmogaus susvetimėjimo su savimi klasinėje visuomenėje forma; politika nesuderinama su žmogaus emancipacija; politika tarnauja tik privilegijoms ginti; vadinasi, politika niekada negali tapti garbingomis žmogaus pastangomis. Tai reiškia, kad moterys, siekiančios viešo, politinio vaidmens, Marxo požiūriu, paprasčiausiai pasiduoda suklaidintos sąmonės apgaulei. Rezultatas – neįtikinama žmonių bendruomenės sąvoka ir individo praradimas visa apimančioje „socialinėje" kategorijoje. Neišsamūs Marxo samprotavimai apie ateities bendruomenę neturi ryšio su konkrečiais pastebėjimais apie įvairias žmogaus galių ir viešos bei privačios veiklos perskyras istoriniame patyrime. Vietoj to pateikiamas retorinis teiginys, kad žmonės gali kurti ir iš naujo perkurti save ir savo visuomenes skatinami naivumo, žvelgdami nekaltomis akimis, neregınčiomis socialinės tradicijos ir politinės aistros jėgos[97].

Išnaikinus būtinybės pasaulį bus pašalinti visi barjerai, kliudantys visapusiškai panaudoti žmogaus galias. Žmogus bus laisvas, kiek jo esmė yra laisvė. Tačiau kur, Marxo požiūriu, glūdi ši laisvė? Koks yra jos tikrasis turinys? Marxas teigia, kad laisvė įmanoma žmonių, kurie buvo sugrąžinti sau patiems kaip „visuomeninėms" būtybėms, bendruomenėje. „Tai pozityvi *viso* susvetimėjimo įveika" (išskirta mano)[98]. Marxo *Aufhebung* mitas

[96] Duncanas knygoje *Marxas ir Millis* apie Marxą sako, kad jis „paniekinamai atmetė politinius saugiklius nuo valdžios ir galingųjų, pavadindamas juos „nuvalkiotomis rutiniškomis parlamentinės demokratijos formomis" (*Marx and Mill*, p. 205). Pasak Duncano, Marxas yra labiausiai antipolitiškas iš visuomenės teoretikų.

[97] Stuart Hampshire, *Thought and Action*, p. 232.

[98] Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, p. 135.

sužadina svajonę apie sugrįžimą prie mitinio žmogaus ir gamtos susiliejimo. Bertellas Ollmanas pripažįsta, kad „nedaugelis dalykų komunizme yra taip sunkiai suvokiami ar turi tokių toli siekiančių padarinių, kaip atskirų ir nepriklausomų individų, kokiais kiekvienas iš mūsų laiko save, pakeitimas žmonių protuose rūšiniu žmogumi"[99]. Ollmanas čia veikiau performuluoja Marxo teiginį, o ne kritiškai jį analizuoja. Kaip atskiri individai pakeičiami „rūšiniu žmogumi"? Ar mes tik „laikome" save atskirais individais, ar mes galiausiai nesame individualizuotos esybės, egzistuojančios atskiruose kūnuose laike ir erdvėje? Net jeigu galų gale išsprendžiami šie klausimai, šmėkšo rimtesnė problema. Ego raidos procesai reikalauja, kad vaikas, idant išmoktų kalbą ir taip taptų visuomenine būtybe, išmoktų skirti, individualizuoti, klasifikuoti ir identifikuoti atskirus objektus. Jeigu vaikui nepasiseks įveikti šią užduotį, jo pasaulis liks padrikas kratinys, dūzgiančių vaizdinių migla. Kalbos vartojimas iš esmės susijęs su klasifikavimo ir diferencijavimo būdu, ir prie tų klasifikuojamų ir diferencijuojamų esybių mes pirmiausia priskiriame žmones.

Tai, kad marksizme nieko nepasakoma apie žmones kaip būtybes, kalbančias apie save, yra rimtas smūgis marksizmo pretenzijoms būti visa apimančia socialine teorija, nes kiekviena tokia teorija turi numatyti šį „svarbiausią žmonių sugebėjimą"[100]. Nesunku suprasti, kodėl kalba turėjo būti išbraukta iš Marxo žmonių giminės būsimos emancipacijos aptarimo. Kalbą, taip

[99] *Ibid.*, p. 110. Toliau Ollmannas kalba apie individo „integraciją" į grupę ir atskirybės įsiliejimą į bendrybę kaip žmogaus „laisvės" realizavimą. Jis įsitikinęs, kad kūrybinės valios pasireiškimai ateities visuomenėje bus „džiaugsmingi, teikiantys pasitenkinimą ir atitinkantys lūkesčius, ... o ne nemalonūs ir gniuždantys individą bei menkinantys jo sugebėjimus" (p. 119). Sunku suprasti, kodėl tai turėtų būti tiesa, nebent tarsime, kad šis pastangų nereikalaujantis pasiekimas bus vienas iš komunistinės visuomenės kūrimo šalutinių produktų. Be to, Ollmanas gina Marxo bendruomenės teoriją teigdamas, kad komunistinėje bendruomenėje bus realizuoti „nuoširdūs ir daugialypiai santykiai, kiekvieną individą siejantys su visais kitais jo visuomenės nariais. Toks ryšys gali atsirasti tik sugriovus visus dirbtinius barjerus, kliudžiusius žmonių tarpusavio bendravimui" (p. 118). Problema čia kyla dėl to, kad tiksliai neapibrėžiama, kas sudaro *dirbtinį* barjerą, ir kartu nepripažįstami *realūs* apribojimai, tokie kaip laiko, erdvės ir kūno.

[100] Dunn, *Western Political Theory*, p. 106.

pat ir viešos bei privačios kalbos terminus, jis pernelyg glaudžiai susieja su tam tikrais klasinės visuomenės santykiais. T.y., Marxo požiūriu, kalba išimtinai ar bent daugiausia tarnauja tam, kad pridengtų šiurkščią kapitalistinio išnaudojimo realybę. Hegelio savižinos dialektika atmetama kaip lingvistiškai pagrįsta veikla, ir kalbantis subjektas dingsta iš akiračio. Moterų viešas nebylumas Marxui neatrodo svarbesnis klausimas negu vyrų iškreiptas viešas kalbėjimas. Jeigu vienintelis balsas, kuriuo gali kalbėti vyras, yra racionalizacijos arba klaidingos sąmonės balsas, moterų nutildymas neįgyja joms tos reikšmės, kurią turėtų įgyti teoretikui, aiškinančiam viešus ir privačius pasaulio potvarkius, išdėstytus kalba ir per kalbą, nemistifikuojančią šių santykių.

Tayloras pateikia tokią Marxo kritiką:

> „Pats Marxas, ankstyvasis ir vėlyvasis, vadovavosi baisiai nerealia laisvės sąvoka, kurioje socialinio gyvenimo neaiškumas, susiskaldymas, apgaulingumas ir nesutarimai buvo visiškai įveikti. Būtent šis besąlygiškos laisvės paveikslas sudaro negyvybingos ekspresyvizmo ir scientizmo sintezės pamatą ir leidžia bolševikinį voliuntarizmą vaizduoti kaip laisvės realizavimą. ... Taigi ši besąlygiška laisvė yra tai, ką Hegelis vadino „absoliučia laisve". ... Ši besąlygiškos laisvės sąvoka buvo labai destruktyvi. ... Marxo „absoliučios laisvės" variantas sudaro bolševikinio voliuntarizmo, kuris, kaip galutinai patvirtino istorija, su nepaprastu nuožmumu sutriuškino visas kliūtis savo kelyje, pagrindą. ... [Samprata, kad] vienintelė mūsų situacija bus harmoningai suvienytos žmonių giminės situacija, ... yra ne tik neįtikinama, bet ir neabejotinai netinkama gyvenime. Tai būtų visiškai tuščia laisvė."[101]

Kai individas, vyras ar moteris, neturi jokios vertės už socialinės visumos ribų, kai jokia žmogaus gyvenimo dalis nelaikoma apsaugota nuo socialinių jėgų, „nėra jokių teorinių barjerų nuo visokiausio pobūdžio socialinės chirurgijos"[102]. Kaip ir Platonas, Marxas pašalina viešumo ir privatumo perskyrą, tačiau kaina yra pernelyg didelė. Kartu jis praranda mąstantį subjektą, kuris vaidina svarbiausią vaidmenį kiekvienoje politikos teorijoje, pateikiančioje konkrečią istorinę analizę ir kartu tampančioje jėga, skatinančia nerepresinius socialinius pokyčius.

[101] Taylor, *Hegel*, p. 557–558.
[102] Hampshire, *Morality and Pessimism*, p. 31.

Rousseau, Hegelis ir Marxas parodo sudėtingas ir įvairias galimybes, kurios Vakarų tradicijoje būdingos viešumui ir privatumui. Kiekvienas savaip siekia socialinių permainų ir puoselėja tam tikrą visuomenės gyvenimo idealą. Kiekvienas pripažįsta būtinybę sureguliuoti ar pertvarkyti viešus ir privačius socialinius santykius, kad būtų pasiektas jo pertvarkomasis ar atkuriamasis tikslas. Kiekvienas tai daro skirtingai. Rousseau postuluoja daugybę idealių gyvenimo būdų – dorybingi piliečiai, buržuazinis namų ūkis, natūralūs nesugadinti vyras ir moteris, – tačiau kiekvienas iš jų reikalauja, svarbiausia, kad moterys būtų pavaldžios vyrams. Rousseau privalumas tas, kad jis pripažįsta, jog viso socialinio gyvenimo negalima aprėpti vienu visa apimančiu principu ir jog esama įvairių gerų dalykų, kuriuos galima pasiekti tik alternatyviais viešos ir privačios veiklos būdais. Jis pripažįsta, nors kartais tik fragmentiškai, kad savybės, reikalingos patriotiškam piliečiui, skiriasi nuo tų savybių, kurios gaivina šeimą, – pakantumo ir užuojautos. Rousseau alternatyva empiristiniam požiūriui, įtvirtinta liberalioje visuomenės sutarties teorijoje, praturtina mūsų protaujančio ir jausmingo žmogaus supratimą.

Hegelis Rousseau dilemas linkęs spręsti klasifikuodamas ir suteikdamas prasmę visoms „mažesnėms" institucijoms per jų tarpiškus ryšius su valstybe kaip dorovine bendruomene ir proto bei dvasios įsikūnijimu. Kaip ir Rousseau, jis privatizuoja ir pajungia moteris. Priešingai nei Rousseau, Hegelis atsisako svarstyti būdus, kuriais teisės į viešąjį tapatumą atėmimas iš pusės gyventojų jo idealioje valstybėje gali pakenkti viešajai dorovei ir privačiai dorybei. Hegelio atsidavimas valstybės idealui patraukia šiuolaikinių teoretikų dėmesį, ypač tų, kuriems rūpi viešumo ir privatumo problemos, mūsų šiuolaikinių negerovių „politinio sprendimo" galimybės ir spąstai. Hegelio pozicijos stiprumą lemia tai, kad jis išsamiai kalba apie žmogaus savižinos ir sąmonės procesus, susijusius su kalba ir jos formuojamus. Nors pats Hegelis nesutinka, kad moterys gali įgyti tobulą savimonę, mūsų laikų feministinės krypties mąstytojai gali perimti jo pažįstančio žmogaus sampratą formuluodami feministinių tyrimų ir protesto būdų motyvus ir įteisinimą.

Galiausiai Marxas viešumo ir privatumo problemą sprendžia visiškai pašalindamas perskyras arba laikydamas jas neesminėmis. Visiškai neteisingą ir išnaudotojišką dabartį jis priešina absoliučiai harmoningai ir laisvai ateičiai, tačiau nenurodo žmonėms, vyrams ar moterims, jokio aiškaus būdo, kaip iš dabartinės negalios pereiti į ateities utopiją. Marxo pozicijos trūkumas tas, kad jis neskiria dėmesio kalbą vartojančiam žmogui ir žmogaus savimonės sudėtingumui; be to, atmesdamas politinius kalbos terminus Marxas neatsižvelgia į tai, kad ilgainiui *politinės* kovos gali sukurti ir palaikyti teisingas visuomenes. Jo pozicijos privalumas yra pripažinimas, kad buržuazinė privačioji sritis, apimanti ir veiklaus gyvenimo struktūrą bei visuomenės ekonominius santykius, neegzistuoja tarsi kokioje šventoje ramybėje, skyrium nuo viešosios srities ir nepatirdama jos įtakos. Atskleisdamas šeimos garbinimo kapitalizme – kaip tik tada, kai šeimos ryšiai yra susilpnėję ir pažeisti, o šeimos nariai išnaudojami, – veidmainiškumą, Marxas ne tik padarė esminę teorinę ir politinę paslaugą, jis padėjo kurti pamatus priespaudos, išnaudojimo ir klasių problemų svarstymams, pakirtusiems viešosios ir privačiosios sričių kaip visiškai atskirų suvokimą.

Analizuodama viešumą ir privatumą Vakarų politinėse teorijose aš nepriėjau nei galutinių atsakymų, nei įtikinamų apibrėžimų; aš tik atskleidžiau sudėtingumą, kuris įmanomas tik tada, kai susipažįstama su alternatyviais tikrovės vaizdiniais. Šis sudėtingumas man bus kriterijus interpretuojant ir kritikuojant šiuolaikinius požiūrius į viešumą ir privatumą antrojoje šio tyrinėjimo dalyje.

Antra dalis

ŠIUOLAIKINIAI VIEŠUMO IR PRIVATUMO VAIZDINIAI: KRITINĖ MOTERŲ IR POLITIKOS TEORIJA

Reformatoriai, kankiniai, revoliucionieriai niekada nebūna tik kovotojai su blogiu; jie kartu priešinasi ir gėriui – įteisintam principui, į kurį negalima kėsintis nepadarant žalos. ... Kur žmogaus proto galia arba moralinis jausmas, arba meilė paskatina jį priešintis visuomenės sankcionuotoms normoms, *ten* iš naujo įsižiebia Antigonės ir Kreonto konfliktas: toks žmogus turi išdrįsti ne tik būti teisingas, jis turi išdrįsti ir būti neteisingas – išklibinti tikėjimą, įskaudinti draugystę, galbūt pajungti savo paties galiai.

George Eliot

Penktas skyrius

FEMINIZMO POLITIKOS PAIEŠKOS

Dvasios sankloda triuškinama iš vidaus. Dedasi kažkas naujo ir baisaus. O gal tai bus nuostabu. Kas žino? Šiandien sunku atskirti, kas nuostabu, o kas baisu.

Doris Lessing

Politika neturi tiksliai nustatytų ribų. Per visą Vakarų gyvenimo ir minties istoriją mūsų „politiškumo", taigi ir viešumo bei privatumo sampratoje tos ribos nuolat kito. *Politinė* perspektyva mažų mažiausiai reikalauja, kad tam tikra veikla, vadinama „politika", būtų skiriama nuo kitos veiklos, kitų santykių ir veiklos modelių. Jeigu nutrinamos visos konceptualinės ribos ir pašalinamos visos viešumo ir privatumo perskyros, iš esmės negali būti jokios politikos. Santykiškai atvira politikos struktūra reiškia, kad novatoriški ir revoliucingi yra tie mąstytojai, kurie teigia politiką egzistuojant ten, kur, kaip ligi tol buvo manoma, jos nėra. Jeigu jų naujos klasifikacijos atlaikys laiko išbandymą, politikos – iš tiesų paties žmonių gyvenimo – prasmė gali pasikeisti. Pakitusios socialinės sąlygos taip pat gali išprovokuoti pervertinti senąsias „politines" realijas ir pripažinti naujas. Sheldonas Wolinas pažymi: „Politinės filosofijos sąvokos ir kategorijos primena tinklą, užmetamą norint pagauti politikos reiškinius, kurie paskui ištraukiami ir rūšiuojami taip, kaip tam tikram mąstytojui atrodo prasminga ir tinkama"[1]. Tokį tinklą užmetanti mąstytoja turi būti pasirengusi paaiškinti ir

[1] Wolin, *Politics and Vision*, p. 21.

apginti kriterijus, kuriais ji vadovaujasi, kai imasi gaudyti politinius reiškinius. Pagal kokias taisykles ji rūšiuoja laimikį, kokie jos tikslai ir siekiai?

Visos feministinių pažiūrų analitikės – radikalės, liberalės, marksistės ir psichoanalitikės – turi mažiausiai vieną bendrą pagrindinį imperatyvą: jos norėtų iš naujo nustatyti viešumo ir privatumo, asmeninio ir politinio gyvenimo ribas ir paskatinti atvirai kalbėti apie kai kuriuos klausimus. Jos norėtų „nutraukti tylą", būdingą tradicinei politinei minčiai moterų istorinio išnaudojimo ir jų pašalinimo iš viešojo kalbėjimo srities klausimais. Tyla nutraukiama įvairiausiais būdais, nelygu kokiomis prielaidomis remiasi konkreti feministė ir kokių tikslų ji siekia – kokias problemas, susijusias su daugeliu aktualių klausimų, ketina analizuoti. Pirmiausia reikia pasakyti, kad žymiausios mūsų laikų feministinio požiūrio atstovės *ne*laikė vienu iš svarbiausių savo uždavinių remtis tuo, pasak Wolino, „labai senu ir nepaliaujamu svarstymu, prasidėjusiu V a. pr. Kr. kartu su viešuoju Atėnų polio gyvenimu, ir su juo susijusiais bei dažnai prieš jį nukreiptais politiniais svarstymais"[2]. Tai buvo kartu ir jų privalumas, ir trūkumas: privalumas, nes mąstytojos feministės nesijautė suvaržytos solidaus „tėvų" palikimo ir pasirinko naujoviškesnes kryptis negu būtų galėjusios pasirinkti priešingu atveju; trūkumas, nes daugelis esminių politinės teorijos – *kiekvienos* politinės teorijos – klausimų, tarp jų pilietybės ir politinės bendruomenės santvarkos pamato sampratos, buvo arba ignoruojami, arba netraktuojami rimtai.

Analizuodama Vakarų minties tradicijai atstovaujančius mąstytojus ir mokyklas, aš kėliau klausimus, susijusius su feminizmo problemomis. Šiame skyriuje ketinu atskleisti politikos teoretikės interesų įtaką feminizmui. Pirmiausia tai reiškia, kad aš aiškiai išdėstysiu feministinių vertinimų reikšmę politikai – reikšmę, kurios pati analitikė gali ir nenagrinėti. Be to, tai reiškia, kad feministinio diskurso prigimtis ir prasmė tampa kritinės analizės objektu. Kokia kalba, vieša ir privačia, siūlo mote-

2 Sheldon Wolin, „The Rise of Private Man", *New York Review of Books*, p. 25–26. Wolinas teigia, kad „viešumo" samprata susijusi su kitomis sąvokomis, tokiomis kaip „pilietybė", „valdžia", „valstybė", „laisvė", „teisė" ir „pilietinė dorybė".

rims pradėti kalbėti feministės? Kokį viešąjį ir privatųjį tapatumą feministės laiko alternatyva ankstesniems socialiniams ir asmeniniams moterų apibrėžimams? Kaip feministės siūlo iš naujo apibūdinti socialinę tikrovę ir patyrimą, kad apmąstytų, kodėl ši tikrovė ir patyrimas yra tokie, kokie šiuo metu yra, ar turi būti taip, kaip yra, ar galimi ir pageidautini ryškūs pokyčiai? Šį paskutinį klausimą galima suformuluoti ir kitaip: kuo remdamosi feministės sprendžia, kad tas ar kitas viešas ar privatus patyrimas neatskiriamai susijęs su tuo, ką reiškia būti žmogumi kitų pasaulyje, ir kurios alternatyvos gali ir turėtų būti transformuotos siekiant rekonstruoti žmogaus tapatumą, socialinį patyrimą ir pačią tikrovę[3]?

Įžangoje aš pateikiau daugybę alternatyvų, kaip tvarkyti pamatines – viešumo ir privatumo – sąvokas. Jos apėmė viešumo ir privatumo subordinavimą arba eliminavimą ir alternatyvių sąvokų bei simbolių įvedimą; reikalavimą, kad privatus gyvenimas būtų visiškai integruotas arba įtrauktas į visa apimančią viešąją sritį; primygtinį reikalavimą, kad viešoji sritis būtų „privatizuota", kad politika būtų reguliuojama iš tam tikros privačios srities sampratos kylančių normų, idealų ir tikslų; arba, galiausiai, nuolatinį šių dviejų sričių, kaip simetriškų arba kaip asimetriškų, diferencijavimą arba atskyrimą. Svarbu turėti galvoje, kad viešumo ir privatumo sąvokos padėjo tiek atskleisti, tiek paslėpti žmonių troškimų, siekių, fantazijų ir veiklos daugialypumą. Kaip politika tam tikrais svarbiais atžvilgiais yra gynimasis nuo privatumo įtakos, taip privatumas, arba veikiau istoriškai atsiradusios „privatizavimo" sampratos, padeda apsiginti nuo viešumo. Mąstytojos feministės, raginančios pačias persiorientuoti ir kitus perorientuoti į visuomeninį pasaulį ir tame pasaulyje, netiesiogiai arba tiesiogiai turi reikalą su viešaisiais ir privačiaisiais imperatyvais, kurie vienaip ar kitaip susikerta su tradicinėmis vyrų, moterų ir jų bendrų, bet vis dėlto atskirų, pasaulių sampratomis.

[3] Šį klausimą inspiravo Fay'aus knyga *Socialinė teorija ir politinė praktika* (*Social Theory and Political Practice*).

Šis skyrius suskirstytas į keturis poskyrius, kuriuose aš aptariu radikalų, liberalų, marksistinį ir psichoanalitinį feministinius požiūrius ir analizuoju, kas kiekvieno iš jų rėmuose ištinka viešą ir privačią kalbą, tapatumą ir veiklą. Baigiamajame skyriuje pagrindžiu alternatyvą kiekvienam iš analizuojamų požiūrių, iš kiekvieno jų ką nors perimdama. Svarbu pažymėti, kad konkuruojančių feministinių požiūrių perskyra, atsiradusi per pastaruosius penkiolika metų feminizmo teorijoje ir praktikoje, nėra griežta. Įvairios pozicijos tam tikrais atžvilgiais sutampa, tačiau tarp jų esama ir svarbių, reikšmingų skirtumų – skirtumų, neleidžiančių lengvai jas suskaidyti arba sėkmingai sujungti į vieną bendrą, visa apimančią feministinę teoriją. Būtina pažymėti štai ką: kadangi feministinė mintis retai įgyja aiškiai formuluojamos politinės teorijos (aš turiu galvoje teoriją, kurios tyrinėjimo objektas yra visetas, vadinamas „politine bendruomene") pavidalą, kai kuriems skaitytojams gali atrodyti, kad kiekviename feministiniame požiūryje įžvelgdama tokią politinę poziciją aš elgiuosi neteisingai, kad tai dirbtina. Pavyzdžiui, radikalių feministinių pažiūrų rašytoja, kuriai labiausiai rūpi sužadinti aistringus „moters" kaip žmogiškojo Gamtos įsikūnijimo vaizdinius ir padaryti tai poemoje, metafiziniame traktate arba utopinėje vizijoje, gali pareikšti, kad ji atleista nuo įvairių klausimų ir kritikos, tradiciškai taikomos politikos teoretikams. Ji kuria naują pasaulį, o senojo atsikratė. Tačiau tai, žinoma, ne pasiteisinimas – kiekviena rašytoja feministė, kurią aš analizuosiu, įrodinėja būtinumą pertvarkyti ir reorganizuoti asmeninį ir visuomeninį gyvenimą. Kiekviena, kuri to imasi, susyja su politika ir tampa atvira politinei kritikai. Pradėsiu nuo radikalaus feministinio požiūrio.

Radikalusis feminizmas: „Tai, kas asmeniška, yra politiška"

Radikalus feministinis požiūris reiškiasi įvairiomis formomis, arba kalbėjimo būdais. Mano uždavinys bus suformuluoti arba išgauti radikaliajame feminizme glūdinčias politines išvadas, nesvarbu, kokia forma pateikiamas šis požiūris. Paprasčiausias būdas paaiškinti mano interpretacinį ir kritinį uždavinį – konsta-

tuoti, o po to įrodyti, kad gera poezija kartais daro labai blogą politiką; kad jaudinančios metaforos gali griauti viešąjį ir privatųjį tapatumą kaip tik tada, kai jos sujaudina ir tam tikrais atžvilgiais apšviečia individą; kad įniršis, susijęs su utopine politine reikme, gali blogai paveikti demokratinei politikai būtiną mandagumą[4]. Šiuos ir kitus klausimus aš gvildensiu analizuodama radikaliojo feminizmo požiūrį į vyrų ir moterų prigimtį ir žmonių socialinių santykių istorijos traktavimą – šie du kriterijai yra neatskiriami ir būtini vienas kitam. Šių sudėtingų problemų kontekste susiesiu viešojo ir privačiojo tapatumo ir kalbos klausimus radikaliojo feminizmo teorijoje. Be to, išanalizuosiu pagrindinius radikaliojo feminizmo diskurso terminus ar kategorijas, kiek jos nuvertina dabartį ir propaguoja ateities utopiją, iš esmės turinčią daug bendro su tuo, ką galima pavadinti antidemokratinėmis politikos paskatomis[5].

Radikaliojo feminizmo pateikiamas vyro portretas tam tikra prasme atspindi tokias moterų pažiūras, kurios yra mizoginijos inversija. Kaip moteris istoriškai buvo vaizduojama kaip nusidėti skatinanti gundytoja arba kaip idealizuoto gėrio šaltinis, o ne kaip sudėtinga būtybė, susidedanti iš kūno ir kraujo, kartu ir tauri, ir niekinga, lygiai taip pat radikaliosios feministės piešia negailestingo, neatlaidaus ir šiurkštaus vyro paveikslą. Požiūris į vyro ir moters prigimtį sudaro radikaliojo feminizmo branduolį. Svarbu pažymėti, kad radikaliojo feminizmo pozicija vyro ir moters prigimties atžvilgiu dažnai formuluojama ontologijos lygmenyje, t.y. vyriškoji ir moteriškoji būtis (arba Būt-is, kaip kai kas linkęs pateikti) yra duota *a priori*. Kai kurių žymiausių radikalių feminisčių požiūriu, vyrai ir moterys gimsta „šiuo būdu". Istoriškai žvelgiant, problema yra ta, kad vyras,

[4] Reikia pažymėti, kad tai, ką galima pavadinti moterų engimo „faktais" – pavyzdžiui, visu etatu dirbančių vyrų ir moterų metinio atlyginimo santykiniai skirtumai visuose užimtumo lygiuose, – gali tapti daugelio konkuruojančių aiškinimo modelių objektu. Tokių faktų prasmė skirsis priklausomai nuo aiškinimo logikos, kaip tie faktai pateikiami. Prasmė faktams suteikiama įtraukiant juos į konceptualinę sistemą.

[5] Visuomeninių judėjimų ir fašistinių imperatyvų problema gvildenama, pavyzdžiui, Jameso Gregoro knygoje *Fašistinė radikaliosios politikos atmaina* (*The Fascist Persuasion in Radical Politics*).

agresyvi ir bloga būtybė, dominavo, engė, išnaudojo ir terorizavo moterį, visiškai kitokią būtybę.

Grįždamos prie ontologinių argumentų, radikaliosios feministės atsuko atgal filosofijos laikrodį. Tiesą sakant, jos atmetė vadinamąjį filosofijos „posūkį į epistemologiją", prasidėjusį žlugus religijos ir teologijos dominavimui filosofiniame diskurse[6]. Ontiniame diskurse būtis yra pirmesnė už pažinimą; taigi ji turi statusą, dėl kurio yra nepasiekiama žmogaus – būtybės, kuri pradeda pažinti konkrečiai, istorijoje ir laiko požiūriu, – klausimams. „Posūkis į epistemologiją" įgalino suformuoti požiūrį į žmones kaip į savimonę turinčias būtybes, kurių tapatumas nėra duotas, bet randasi tada, kai individas įgyja subjektyvią sąmonę. Perėjimas nuo ontologijos prie epistemologijos atvėrė galimybę svarstyti mąstymo formas, kurti teorijas apie esminį subjekto vaidmenį konstruojant pažinimo objektus ir, galiausiai, svarstyti įvairių tikėjimų socialinę kilmę. Tokia raida suvaidino esminį vaidmenį šiuolaikinio subjekto evoliucijoje. Atmesdamos filosofinę tradiciją, kuri istoriškai sudarė pagrindą moterims išsilaisvinti iš ontologinio apibrėžimo varžtų, radikaliosios feministės žaidžia labai pavojingą žaidimą. Vienas iš šio žaidimo aspektų yra tvirtinimas – kartais tiesioginis, kartais netiesioginis, – kad žmones reikia vertinti ne pagal tai, ką jie daro ar sako, bet pagal tai, kas jie *yra*. Kalbant apie vyrus, tai, kas jie yra, sugedę iki pat šaknų. Nė vienas vyras negali išvengti šios pirmapradės nuodėmės dėmės.

Ankstyvoji radikaliojo feminizmo politikos formuluotė, pateikta Ti-Grace Atkinson, pradedama teiginiu, kad visi vyrai kaip vyrai yra ontologiškai „nepatikimos ir sugniuždytos" būtybės, kurios *privalo* (šiuo atžvilgiu jos neturi pasirinkimo) savo frustraciją sušvelninti *engdamos kitus*[7]. Vyrų dominavimo mote-

[6] Šis posūkis į epistemologiją susijęs su Descartes'u, Leibnizu, Berkeley'u, Hume'u, Kantu – visi jie apvertė aukštyn kojomis ankstesnį ontologijos ir epistemologijos santykį ir ontologiją, arba būtį, kildino iš pažinimo, kurį laikė pirminiu. Už šią įžvalgą aš dėkinga Robertui Paului Wolffui, tačiau pati atsakau už tai, kaip ją panaudojau šios diskusijos tikslams.

[7] Ti-Grace Atkinson, „Theories of Radical Feminism", in *Notes from the Second Year: Women's Liberation*, ed. Shulamith Firestone, *passim*.

rų atžvilgiu ir jų pajungimo procesą Atkinson vadina „metafiziniu kanibalizmu". Ji pateikia košmarišką scenarijų, kuriame vyrai įsiveržia ir užvaldo moteris sukurdami „lyčių-klasių" sistemą. Toliau Atkinson visą žmonijos istoriją, taip pat ir visas šiuolaikines visuomenes, aiškina remdamasi dviejų lyčių-klasių, vyriškosios ir moteriškosios, bruožais. (Vėliau aš aptarsiu, kaip Atkinson siūlo išsivaduoti iš šio ontologinio geležinio narvo.) Visos žinomos praeities ir dabarties visuomenės buvo ar yra ne kas kita, kaip vyriškosios lyties-klasės prigimties „svarbiausias padarinys". Visuomenė „atitinka" vyriškąją prigimtį[8]. Antrajame iš ankstyvųjų vyriškosios ir moteriškosios prigimties apibūdinimų vyrai buvo vadinami

> „atgyvenusia gyvybės forma. Šiame technologiniame kontekste jis yra anachronizmas. Jo raumenys nebereikalingi. Įgimtas jo fizinės ir emocinės prigimties susidėvėjimas dabar visiškai akivaizdus. Agresyvios, griaunamosios žmogaus paskatos stokoja būdų tinkamai ir protingai išsilieti. Technologija jį pamažu eliminuoja. Spermos bankai ir mėgintuvėliuose pradėti kūdikiai gali atimti iš jo paskutinę funkciją, jo vienintelę funkciją, turinčią pozityvią reikšmę žmonių giminei."[9]

Pasak autorės, vyrai palaiko savo gyvybę „kitų, geresnių gyvybės formų sąskaita. Kol jis savo noru arba prievarta neatsisakys savo egzistencijos, šioje planetoje nebus galo kančioms ir jokios moralinės pažangos."[10]

---

[8] *Ibid.* Etologinis požiūris, iš kurio galima padaryti reakcingas išvadas, pateikiamas Lionelio Tigerio ir Robino Foxo knygoje *Aukščiausiasis gyvūnas* (*The Imperial Animal*). Edwardo O. Wilsono knyga *Sociobiologija: naujoji sintezė* (*Sociobiology: The New Synthesis*) yra pagrindinis tekstas, pateikiantis „naują" argumentą iš biologijos. Pritariamąjį, tačiau kritišką filosofinį etologijos ir sociobiologijos aptarimą žr.: Midgley, *Beast and Man.*

[9] Betsy Warrior, „Man as an Obsolete Life Form", *No More Fun and Games: A Journal of Female Liberation,* p. 77. Prieš dešimtmetį vyravusius moterų išsilaisvinimo apmąstymus įprasmina trys maždaug tuo pačiu metu paskelbtos antologijos: *Naujoji moteris* (*The New Woman,* ed. by Joanne Cooke, Charlotte Bunch-Weeks, and Robin Morgan), *Vyriškasis pradas / moteriškasis pradas* (*Masculine / Feminine,* ed. by Betty Roszak and Theodore Roszak) ir geriausioji iš jų – *Moterys seksistinėje visuomenėje: galios ir bejėgiškumo tyrinėjimai* (*Woman in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness,* ed. by Vivian Gornick and Barbara K. Moran).

[10] Warrior, „Man as an Obsolete Life Form", p. 78. Galimas daiktas, Warrior čia ironizuoja, turėdama galvoje garsųjį Swifto pasiūlymą, kaip padaryti galą airių badavimui. Tačiau problema ta, kad jos esė nebūdinga ironiško diskurso, orientuoto mažų mažiausiai į dvejopą publiką, forma.

Susan Brownmiller vyrai (knygoje *Prieš mūsų valią* (*Against Our Will*)) ateina į šį pasaulį nuo pat pradžių paženklinti įgimtu valdžios troškimu. Tačiau moterų vidinė esmė lieka nesuteršta[11]. Norėdama apginti savo perėjimą prie ontinio mąstymo Brownmiller teigia, kad kategorijos „visos moterys" ir „visi vyrai", vartojamos kaip sąvokos, *natūraliai* susijusios su neišvengiamais socialiniais padariniais, suteikia „aukštesnį politikos supratimą", kurio ji nedetalizuoja. Abstraktus kategorijų „visos moterys", „visi vyrai" pobūdis kelia problemų, kurioms Brownmiller ir kitos radikalios feministės suteikia visuotinį, pankultūrinį statusą. Tačiau dabar aš apžvelgsiu jos daromas prielaidas apie žmogaus prigimtį. Tai, kas kyla iš vyro valdžios troškimo ir drauge jo „biologinio pajėgumo žaginti", pasak Brownmiller, „yra *pakankama priežastis*, paskatinusi sukurti vyriškąją žaginimo ideologiją" (išskirta mano). Ši vyriškoji žaginimo ideologija, tęsia ji, yra „sąmoningas bauginimo procesas, kuriuo *visi* vyrai *visas* moteris laiko baimėje"[12]. Atsakydama į klausimą, kas vyrą skatina žaginti, Brownmiller tiesiog pakartoja teiginį, dėl kurio pirmiausia ir kyla klausimas: vyrai žagina, nes jie gali ir iš prigimties yra nepataisomi. Vyras, kuris atsisako žaginti ir neužsiima tuo, vis dėlto *slapta* pritaria tokiai praktikai ir turi iš jos naudos. Jis smerkia tik paviršutiniškai, jo sugedimas persmelkia jo esybę iki pat gelmių.

Kaip jau minėjau, moterims šis vyrų valdžios troškimas nebūdingas. Tačiau jeigu, kaip teigia Brownmiller, vyrų valdžios troškimas yra duotas biologiškai, jeigu jis užkoduotas genuose, moterys taip pat turi jį turėti, nes iš vienos dėl valdžios pamišusios būtybės, savo biologinio tėvo, jos gauna visą genų komplektą. Brownmiller ši problema niekada nekyla. Mums sukuriamas negailestingo vyro, kuriam „rūpi tik vienas dalykas", vaizdinys. Logiška, kad šalia jo iškylantis moters paveikslas yra belytės nekaltosios paveikslas, vizija, primenanti devynioliktojo amžiaus Viktorijos laikotarpio „gerų moterų" ideologiją.

[11] Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women and Rape*, p. 131. Žr. mano kritišką recenziją: Jean Bethke Elshtain, „Review of *Against Our Will*", *Telos*, p. 327–342.

[12] Brownmiller, *Against Our Will*, p. 14-15.

Brownmiller laikosi radikaliojo feminizmo tendencijos vaizduoti moteris kaip Visuotines Aukas. Vėliau aš aptarsiu persekiojimo kalbą ir kaip pačioms moterims atsilieptų tai, jeigu jos pritartų socialinio patyrimo ir istorijos apibūdinimui, pagrįstam negailestingu moterų kaip išnaudojamų ir pažemintų, nieko neduodančių kultūrai, prigimties vergių, priverstų dirbti „sumautą darbą", vaizdavimu.

Mary Daly radikaliojo feminizmo teologijoje mes įžengiame į niūrų, dar neprotingą žemesnį pasaulį, kuriame vyrai yra ne tiek dėl valdžios pamišę keršytojai, bet veikiau šiurpūs vaiduokliški vampyrai. Daly „demonų" varomoji jėga – poreikis čiulpti moterų kraują. Vyrai, jos teigimu, minta „moterų kūnu ir siela ... kaip Drakula, vyriškos lyties pabaisa, gyvenusi moterų krauju"[13]. Savo paskutinėje knygoje *Moterų ekologija (Gyn/Ecology),* kur bandoma pateikti „metaetikos" apmatus, Daly toliau plėtoja savo demonologiją. Kad taptų Raganomis, Verpėjomis ir Senėmis, sukurtų „raganokratiją", moterys turi „išvaryti" tuos „demonus, kurie stengiasi užblokuoti įėjimus į gilumines šios srities erdves", demonus, „dažnai įgyjančius vaiduokliškus šiurpius pavidalus, kuriuos galima palyginti su nuodingomis dujomis – jų negalima aptikti įprastu jusliniu suvokimu"[14]. Moterys, t.y. moterys, kurios nėra „suluošinti, pritildyti, sukvailinti ... paklusnūs simboliai, deklamuojantys vyrų tekstus, ... į Atėnę panašios bendrininkės", yra kaip ir „žemė, jūra, dangus" – visos „persekiojamos kaip patriarchato Priešas"[15]. Taigi vyrai yra

---

[13] Mary Daly, *Beyond God the Father*, p. 172.

[14] Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, p. 3.

[15] *Ibid.*, p. 5, 8, 28, 31. Plg.: Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. Šioje jaudinančioje poemoje proza Griffin analizuoja patriarchalinį požiūrį į moteris ir gamtą Vakarų kultūroje. Savo darbe ji pateikia mokslinių pažiūrų materijos ir dvasios klausimais istoriją. Čia, kaip ir kitur, problema ta, kad radikaliosios feministės atskleidžia požiūrio, jog moterys yra artimesnės gamtai arba susiliejusios su ja ir jog jas reikia nugalėti ir valdyti, jų manymu, destruktyvius istorinius padarinius moterims ir smerkia tuos, kurie laikosi tokių pažiūrų. Be to, jos smarkiai kritikuoja patriarchalinę kultūrą, ant kurios pyksta būdamos iš jos pašalintos – arba už tai, kad moterys buvo iš jos pašalintos. Galiausiai jos perima moterų istorinio išnaudojimo terminus ir sako: „Taip, moterys yra artimesnės gamtai arba yra viena su gamta. Mes turime pabėgti nuo kultūros, peržengti arba sugriauti ją, nes ji yra vyriška", ir t.t. Griffin knyga yra pavyzdys stiprios literatūros, kuri skatina sektantišką arba bergždžią politiką.

demonai; moterys, jeigu jos nėra demonų paveiktos, paverstos kvailėmis, „gylio patelių lervomis", iš esmės įkūnija kitą principą su jam būdinga dinamika. Ši dinamika, jeigu ji neblokuojama, reikalauja, kad moteris taptų lesbiete, tam tikros rūšies homoseksuale. Daly teigimu, kiekviena moteris, kuri nėra lesbietė, yra „heteroseksistė", tačiau „vyriškos orientacijos"[16]. Tai sukuria dilemą net ir Daly požiūriu: jeigu vyriškoji ir moteriškoji prigimtys turi ontologinį statusą, kaip moters Esmė gali būti griaunama ir blokuojama? Pavyzdžiui, Daly privalo paaiškinti, kodėl tiek daug moterų nepritaria jos pažiūroms: tiesiog jas užvaldė demonai. Tačiau ji nesutinka, kad dėl sąlyčio su moterimis gali įvykti panašių vyriškosios prigimties pokyčių ar mutacijų. Daly nuomone, moterys aiškiai yra silpnesnė lytis. Istorija – tai ištisas ilgas pasakojimas apie vyrų klastą prieš moteris. Tos moterys – Raganos, Verpėjos ir Senės, – kurios, pasak Daly, mėgino maištauti, buvo sudegintos ant laužo arba kitaip sunaikintos. O moterys, kurios nebuvo taip sunaikintos, susidėjo su priešu ir užsitraukė tulžingą Daly panieką.

Statusas, kurį vyriškajai ir moteriškajai prigimčiai suteikia Shulamith Firestone savo radikaliojo feminizmo tekste *Lyties dialektika* (*The Dialectic of Sex*), šiek tiek skiriasi nuo to, kurį joms priskiria Atkinson, Brownmiller ir Daly[17]. Firestone visą kultūrą ir istoriją susieja su „tvirtu pamatu", kuris, kaip ir metodologinis individualizmas, grindžiamas prielaida, kad visuomenės teoriją galima suformuluoti remiantis „faktais" apie individus. Firestone istorinį moterų engimą teigia glūdint *pačioje biologijoje* dar prieš atsirandant gimininiams skirtumams. Lyčių skirtumas – žmonių susiskirstymas į vyrus ir moteris – lemia *biologinę tironiją*, „pamatinę nelygybę". Firestone šią

[16] Daly, *Gyn/Ecology*, p. 376.

[17] Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*. Firestone savo intelektualinį palikimą sieja su Simone de Beauvoir *Antrąja lytimi*. De Beauvoir savo ruožtu pagyrė Firestone knygą: deja – turint galvoje, kad joje garbinamos baisios vyrų dominuojamo scientizmo ir technologinio autoritarizmo formos. Mano manymu ryškiausius de Beauvoir knygos, kurią sunku priskirti vienai ar kitai kategorijai, bruožus aš aptarsiu šeštame skyriuje. Daugelis jos samprotavimų amerikietei atrodė pritempti net 1953 m., kai pirmą kartą pasirodė šios knygos vertimas, ypač skirsniai apie seksualumą.

„tironiją" įžvelgia ir tarp gyvūnų; antai, jos požiūriu, galima kalbėti apie „engiamą" kokerių spanielių veislės kalę – engiamą *dėl to,* kad ji yra moteriškos lyties. Nelygybė, tironija ir engimas glūdi pačioje prigimtyje, o socialinės struktūros ir santvarka atspindi šį prigimtinį skirtumą. Šios sąvokos netenka prasmės kaip politinio diskurso vertinamosios kalbos dalis, nes jos siejamos su prigimtimi. Kaip aiškiausią metodologinio individualizmo gynimą ir grįžimą prie ikipolitinių kategorijų galima traktuoti šį Firestone klausimą: „Kam postuluoti ... Kitoniškumo sąvoką ..., jeigu niekada nebuvo rimtai svarstoma paprastesnė ir įtikinamesnė galimybė", būtent kad „pamatinis dualizmas", iš kurio kyla visoks engimas, glūdi prigimtyje, „pačioje lyčių perskyroje". Šiuo teiginiu Firestone susivienija su antifeministinio biologinio redukcionizmo atstovais – ji sako, kad visa žmonijos kultūra, visuomenė ir istorija „tiesiogiai kilo" iš biologinės lyčių perskyros ir iš jos išplaukiančios vienos „lyties-klasės" (vyrų) dominavimo kitos (moterų) atžvilgiu[18]. Vėliau aš dar kalbėsiu apie tai, kaip Firestone siūlo išvengti biologiškai pagrįstos „tironijos" ir „engimo".

Pakaks vieno pavyzdžio paaiškinti ir sukomplikuoti vyriškosios ir moteriškosios prigimties problemai radikaliojo feminizmo diskurse. Monique Wittig esė, pavadintoje „Moterimi negimstama" („One is not Born a Woman"), kritikuoja kai kurių radikaliųjų feminisčių pasirinktą biologinį požiūrį. Pasinaudodama marksistine terminija Wittig teigia, kad „moterys yra klasė, t.y. kategorija „moteris", kaip ir „vyras", yra politinė ir ekonominė, o ne amžina kategorija". Feministės, įrodinėjančios, kad esama „prigimtinės" moterų ir vyrų perskyros, kad lyčių skirtumas turi ontinį pagrindą, „gamtiškai traktuoja istoriją ... atmesdamos pokyčių galimybę"[19]. Wittig „materialistinė" alternatyva suteikia moterims galimybę, pirma, apibūdinti save kaip visuotinę klasę ir, antra, atsidurti *už* lyties kategorijos vien tik tampant lesbietėmis – tai vienintelė man žinoma sąvoka, esanti

---

[18] *Ibid.*, p. 7–8. Antifeministai visada su malonumu pateikdavo biologistinius sofizmus.

[19] Monique Wittig, „One is not Born a Woman", in *The Second Sex – Thirty Years Later: A Commemorative Conference on Feminist Theory*, p. 70, 72–73.

už „lyties (moters ir vyro) kategorijų"[20]. Wittig būdingas siekimas apskritai peržengti „lyties tapatumo" ribas, o ne aukštinti patį „gimimo Moterimi" faktą. Kad nereikėtų būti „moterimi", Wittig kuria „lesbiečių bendrijas", kuriose moterys gali apibrėžti save kaip naujas būtybes, neprivalančias niekaip bendrauti su vyrais. Kita šios temos variacija – Marge Piercy savo utopiniame romane *Moteris prie laiko slenksčio* (*Woman on the Edge of Time*) gydo vyrus hormonais, taigi jie irgi gali žindyti kūdikius[21]. Būta ir esama spėjimų, kad moterys galėtų daugintis partenogenetiškai, jei mokslas nebūtų patriarchų rankose – pastarieji paslėpė nuo jų tokias žinias, – arba kad vyro kūnas galėtų būti pakeistas – pavyzdžiui, chirurginiu būdu įdėjus vyrams gimdą, jie galėtų arba privalėtų patirti tai, ką Firestone vadina nėštumo „barbariškumu".

Siekimas apskritai išvengti lyties identifikacijos arba aukštinti ją kaip *absoliučiai* lemiamą asmenybės bruožą kartu susijęs su visų viešojo ir privačiojo tapatumo perskyrų nutrynimu. Radikaliojo feminizmo diskursas vartoja tą Charleso Tayloro kritikuotą (žr. 4-ą skyrių) „siaubingai nerealią" laisvės sąvoką, kuria grindžiama samprata, kad „socialinio gyvenimo neskaidrumą, susiskaidymą, apgaulingumą ir nesutarimus" galima „visiškai įveikti"[22]. Socialinis pasaulis nuo viršaus iki apačios yra tarsi ilgas vamzdynas be jokių pertvarų, kur vyrai engia moteris, nesvarbu, ar vyras apibrėžiamas kaip iš prigimties agresyvus, demonas, visuotinės vyrų lyties-klasės narys, ar kaip paprastas engėjas, kuris per visą istoriją naudojosi didesnės fizinės jėgos teikiamu pranašumu. Pasak radikaliųjų feminisčių, žmonės negali būti kartu ir „tas", ir „tas" priklausomai nuo socialinio konteksto, jų turimų ketinimų, jų siekiamų tikslų, jų veiklos įvairiose srityse pagrindinių motyvų ar priežasčių. Iš tiesų mes esame „tas" *arba* „tas": aukos arba nugalėtojai, engiamieji arba engėjai, išnaudojamieji arba išnaudotojai. Kad jų žmogaus

[20] *Ibid.*, p. 70.

[21] Marge Piercy, *Women on the Edge of Time*. Daugelis moterų patyrė kankinančių išgyvenimų susidūrusios tiek su vyrais, tiek su moterimis, pritariančiomis šiam siaubingam kišimuisi į žmogaus kūną ir gyvybinius procesus. Vyrai, kurie pasinaudoja galimybe „perdirbti" savo kūną, parodo gilų pasibjaurėjimą savimi.

[22] Taylor, *Hegel*, p. 557.

prigimties samprata pernelyg supaprastinta, tampa dar akivaizdžiau analizuojant pagrindines radikaliojo feminizmo, kaip socialinės ir politinės teorijos, kategorijas. Mūsų nuostabai, įsitikiname, kad tai yra grįžimas prie Filmerio tipo patriarchalinės teorijos!

Svarbu prisiminti, kad *patriarchatas* kaip istorinis gyvenimo būdas buvo ikikapitalistinė visuomenės forma. Gamybos būdo pagrindą sudarė žemėvalda; socialiniai santykiai rėmėsi pirmgimyste ir majoratu, juos lėmė statusas, o ne sutartis. Visas gyvenimas buvo persmelktas religinės-rojalistinės ideologijos, kuri iš esmės buvo patriarchalinė. Valdė karališkasis tėvas, kurio negalėjo kvestionuoti nė vienas žmogus, nes savo baisingą didybę ir teisėtumą jis buvo gavęs ne iš žmogaus, bet iš Dievo. Visi menkesnieji tėvai savo mažytėse karalystėse turėjo žmonas ir vaikų – bent jau taip teigė patriarchalinė ideologija, – kurie buvo jų pareigingi ir klusnūs valdiniai, tuo tarpu jie patys savo ruožtu buvo ištikimi ir klusnūs savo tėviškojo viešpaties, karaliaus, tarnai. Radikaliojo feminizmo požiūriu, patriarchatas tebeegzistuoja kaip visuotinis, pankultūrinis faktas, visų žmonių visuomenių apibūdinimas ir paaiškinimas, kodėl kiekviena visuomenė yra tai, kas ji yra visais aspektais. Radikaliosios feministės atgaivino negailestingą patriarchalinę ideologiją.

Pavyzdžiui, Millett, atmetanti vyriškosios ir moteriškosios prigimčių ontologiją, o vyrus ir moteris laikanti jų giminės tapatumo raidos „visuma", vis dėlto teigia, kad šiuolaikinėje Amerikoje viskas – „šeima, visuomenė ir valstybė" – yra patriarchališka[23]. Pasak Millett, patriarchatas yra kategorija, kuria galima apibūdinti ir paaiškinti socialinį pasaulį. Radikaliosios feministės grįžta prie šeimos analogijos, kuri valstybę ir jos santvarką traktuoja kaip „aiškią šeimą" ir kurios buvo atsisakyta kaip pranašesnio politinės argumentacijos būdo įsigalėjus liberalizmo-kontraktarizmo diskursui. Millett pažiūroms pritaria šiuolaikiniai patriarchato *gynėjai* vyrai. Pavyzdžiui, Stevenas Goldbergas savo knygoje *Patriarchato neišvengiamumas* (*The Inevitability of Patriarchy*) remiasi prielaidomis, identiškomis Millett

[23] Kate Millett, *Sexual Politics*, p. 33.

prielaidoms, ir sutinka su jos pateiktu socialinio pasaulio apibūdinimu. Kaip ir Millett bei kitos radikalios feministės, Goldbergas teigia radęs pagrindus, kuriuos „atitinka visos kada nors egzistavusios visuomenės"[24]. Pasak Goldbergo, patriarchato visuotinumas yra pripažintas antropologinis faktas.

Pastangos visas visuomenes paaiškinti ir apibūdinti vienintele sąvoka kelia daug teorinių problemų. Mbuti genties pigmėjų gyvenimo būdo lyginimas su sudėtingos, technologiniu požiūriu modernios visuomenės, kaip, pavyzdžiui, mūsų, gyvenimo būdu ir abiejų apibūdinimas kaip patriarchalinių labai primena pastangas kildinti dramblį iš slieko. Tam tikro lygio sudėtingumo skirtumai sukelia rūšinius skirtumus. Vartojant vienintelę kategoriją paaiškinti visų visuomenių socialinei organizacijai bandoma įsprausti save į Prokrusto lovą – tiek feministinio, tiek antifeministinio argumentavimo atveju – ir iškraipomas skirtingų gyvenimo būdų kintamumas, įvairovė bei daugialypis turtingumas. Be to, požiūris, kuris viską stengiasi paaiškinti viena priežastimi, ignoruoja kalbinių bendruomenių niuansus ir tą faktą, kad tas pats žodis (išvertus) gali reikšti labai skirtingus dalykus, susijusius su alternatyviais gyvenimo būdais. Užuot studijavę istoriją, patriarchalistai kartais ją parodijuoja. Martinas Kingas Whyte'as, atlikęs mokslinį moterų padėties ikiindustrinėse visuomenėse tyrimą, daro išvadą, kad „nėra visuotinio vyriškosios lyties dominavimo modelio, skirtingose kultūrose jis labai įvairuoja iš esmės visais moterų padėties vyrų atžvilgiu aspektais"[25].

Patriarchalinėje *Weltanschauung*, feministinėje ar antifeministinėje, viešumas ir privatumas netenka reikšmės kaip pamatinės sąvokos ir gairės, padedančios orientuotis pasaulyje. Į pirmąją vietą iškyla kitos sąvokos ir vaizdiniai kaip tiesioginiai ar netiesioginiai patriarchato prielaidos rezultatai arba kaip numanomi ar aiškiai suformuluoti kontrastiniai modeliai. Vienas toks kontrastinis modelis, kuriam dažnai teikia pirmenybę ra-

[24] Steven Goldberg, *The Inevitability of Patriarchy*. Taip pat žr.: Jean Bethke Elshtain, „The Anti-Feminist Backlash", *Commonweal*, p. 16–19.

[25] Pernelyg supaprastintų, neistorinių požiūrių į moterų istoriją kritiką žr. knygoje: Martin King Whyte, *The Status of Women in Preindustrial Society*.

dikaliosios feministės, yra matriarchatas, traktuojamas kaip Aukso amžius, kuriame viešpatavo moteriškoji lytis, kol vyrų klasta jo nesužlugdė. Tai feministinis Edeno sodo variantas. Radikaliojo feminizmo politikos tikslas – grįžti į (arba atkurti) matriarchato rojų, kai moterys turėjo absoliučią valdžią, tačiau buvo absoliučiai taikios, bent jau viena kitos atžvilgiu. Šią temą aš netrukus aptarsiu kalbėdama apie utopinį motyvą radikaliojo feminizmo teorijoje, bet pirmiausia pateiksiu pagrindinį argumentą *prieš* patriarchato kategoriją, kaip ji vartojama radikaliojo feminizmo socialinėje teorijoje. Tada pamėginsiu išsiaiškinti, ar šis terminas vis dėlto atlieka svarbią funkciją metaforos lygmenyje, arba kaip tam tikros psichinės ar emocinės tiesos išraiška.

Patriarchato istorinės sąlygos buvo tokios: 1) tėvo valdžia buvo absoliuti ir, sankcionuota religinio ar oficialaus autoriteto, iš esmės buvo „politinė"; 2) moterys ir vaikai privalėjo būti pareigingais ir klusniais valdiniais; 3) tik vyriškosios lyties vaikai galėjo paveldėti nuosavybę, gauti išsimokslinimą ir vaidinti viešą vaidmenį; 4) moteriškosios lyties vaikams buvo pasakoma, kada jie gali ištekėti ir už ko, jie negaudavo išsimokslinimo, nepaveldėdavo turto ir buvo privatizuoti; 5) ši patriarchalinė struktūra buvo palaikoma primetant atitinkamą ideologiją, kuri persmelkė visus visuomenės lygmenis tiek absoliutinėje monarchijoje, tiek iki jos.

Jeigu vienas ar daugiau šių istorinės patriarchalinės santvarkos kriterijų tiktų šiuolaikinei Amerikos visuomenei, patriarchatas *kaip socialinis paaiškinimas* turėtų teorinį pamatą. Tačiau nė viena iš minėtų sąlygų netinka. Net ir paviršutiniškai palyginus Filmerio XVI amžiaus ir mūsų pasaulius tampa aišku, jog nesvarbu, koks jis yra dabar ir kaip mes galiausiai norėtume jį apibūdinti, XX amžiaus antrosios pusės išsivysčiusi kapitalistinė, pliuralistinė visuomenė yra taip nutolusi nuo tipiško atvejo kontūrų, kad abi vadinant „patriarchalinėmis" sujaukiama ir iškraipoma tikrovė. Spekuliatyvus nurodymas, visuomenės vadinimas patriarchaline nepadaro jos tokios: analitikas privalo parodyti, kodėl, kaip ir kur tai yra teisinga. Analitikas, primygtinai reikalaujantis, kad visuomenė būtų taip vadinama, turi mums pasakyti, kodėl šis pavadinimas tebetinka nepaisant revoliucijų, kurias sukėlė industrializacija ir demokratizacija, tech-

nologinio sprogimo, formalios, prisilaikančios įstatymo raidės moterų lygybės, lygių galimybių ideologijos (ir, žinoma, netobulos praktikos), kliūčių moterims įgyti išsimokslinimą, įsidarbinti ir dalyvauti politikoje pašalinimo (kol kas netobulai įgyvendinamo), sekuliarizuotos pasaulėžiūros triumfo religinės atžvilgiu, – visų šių ir kitų reiškinių, sugriovusių istorinio patriarchato ramsčius.

Tarkime, kad terminas „patriarchatas" perkeliamas į kitą lygmenį – metaforos arba vartojamas kaip tiesos, turinčios emocinį rezonansą, psichinės tikrovės elemento, išraiška, nors patriarchatas kaip visuomenės forma nebeegzistuoja, bent jau išsivysčiusiose industrinėse visuomenėse. (Tai *nereiškia*, kad vyrų dominavimas įvairiose profesijose, veiklos srityse ir vaidmenyse baigėsi. Vyrų dominavimas ir absoliutus patriarchatas nėra tas pat, nors pirmasis gali būti nulemtas antrojo.) Iris Marion Young nurodo su metaforomis susijusią problemą: iš pradžių jos galbūt suteikia mums galimybę įžvelgti naujus ir stulbinančius pasaulio aspektus, tačiau kai „jos tampa nuvalkiotos, pernelyg gerai žinomos, kad būtų pastebimos, jos įgyja kaustančią galią"[26]. Pavyzdžiui, perdėm pagarbiai žmonai, kuri sutinka su viskuo, ką sako ir daro jos vyras, palaiko jį visais žmonai įmanomais būdais, laiko save laiminga, tačiau verkia be „jokios priežasties", terminai „patriarchatas" ar „vyrų dominavimas", ar „moterų diskriminacija" gali atrodyti išlaisvinantys, nes jie padeda jai iš naujo apmąstyti savo asmeninio ir socialinio patyrimo sąlygas. Tačiau šiais ar kuriais nors kitais terminais pakeitus nuolatinį reflektavimą, nuolatinį savo patyrimo ir pamatinių sąvokų permąstymą po kurio laiko mintis ir analizė tampa lėkšta, nusivadėjusi, dogmatiška. Tai padeda paaiškinti „sugedusios plokštelės" sindromą, kurį patiri gilindamasis į radikaliojo feminizmo tekstus. Ima atrodyti, kad pamatinių žodžių kartojimas – kaip paaiškinimo ar kaip metaforos – gali tapti minties pakaitalu.

Yra dar ir kitas patriarchalinės ideologijos galvosūkio lygmuo – feminisčių eksploatuojami teiginiai, kad vyras visur yra

[26] Iris Marion Young, „Is There a Women's World? – Some Reflections on the Struggle for Our Bodies", in *The Second Sex – Thirty Years Later*, p. 44.

„pranašesnis". Juk absoliutaus vyrų dominavimo vaizdinio antroji pusė yra absoliutaus moterų pajungimo vaizdinys. Norėčiau nurodyti vieną iš galimų priežasčių, kodėl patriarchato terminas tapo toks visur esantis ir visa aprėpiantis radikaliojo feminizmo diskurse. Trumpai prisiminkime internalizacijos ir projektavimo dinamikos aptarimą kalbant apie Johną Stuartą Millį. Pagrindinis šio aptarimo bruožas buvo argumentas, kad išorinė tikrovė nėra tai, kas, paprastai tariant, yra „išorėje", bet joje susipina ir tai, kas viduja, ir tai, kas išoriška: tikrovė, kaip ji „suvokiama". Ši suvokiama tikrovė gali prasidėti kaip koks nors vidinis vaizdinys, fantazija, baimė arba troškimas, kuris iš pradžių projektuojamas į išorę, o paskui traktuojamas kaip išorinė tikrovė. Aš sakiau, kad tai, ką moterys per metų metus iškentėjo, iš dalies lėmė vyro nesugebėjimas toleruoti savo moteriškąjį aspektą ir iš to kylantis „kietų" socialinių formų, visų gyvenimą neigiančių šiuolaikinės valstybės, aprūpintos milžiniška mirties mašina (dar vadinama karine „ginkluote"), priklausinių, turinčių atsverti jo paties „minkštumą", plėtojimas.

Panašus apsauginis aspektas aiškiai būdingas feministiniam patriarchato – absoliutaus vyrų pranašumo visose srityse, visiško moterų pajungimo visose srityse – atkūrimui. Čia gali pasireikšti kai kurių moterų nesugebėjimas toleruoti savo „vyriškąjį" aspektą: tai rimta problema, nes kiekvienas iš mūsų neišvengiamai turi ir vyriškąjį, ir moteriškąjį pradą. Atmetamas vyriškasis aspektas projektuojamas į išorę kaip negatyvaus tapatumo elementas. Kaip toks jis tampa širma, už kurios rodosi bauginantys *jų* vaizdiniai, ir internalizuojamas kaip išorinė tikrovė. *Jie*, vyrai, visur ir visada stovi *prieš mus* kaip negailestingi priešininkai ar kaip Brownmiller klastingi neprievartautojai, kurie teigia esą prieš smurtą moterų atžvilgiu, tačiau naudojasi žagintojais kaip smogiamaisiais daliniais, kad galėtų engti moteris. Tikriausiai čia tam tikrą vaidmenį vaidina ir gynimasis nuo politikos bei viešojo pasaulio, kuris taip ilgai buvo siejamas su vyrais. Tokia gynybinė pozicija gali paskatinti aukštinti moterų separatizmą, reikalaujantį pasitraukti iš pasaulio ir visokeriopai jį smerkti. Kalbama apie grįžimą tik į tokį pasaulį, kur

vyrauja nuoširdumas, parama, nekritiškumas, į pasaulį, kuriame, Daly žodžiais tariant, „nėra kompromisų"[27].

Antrasis pagrindinis radikaliojo feminizmo teorijos imperatyvas yra visų perskyrų tarp to, kas asmeniška, ir to, kas politiška, pašalinimas. Įsidėmėtina, jog neteigiama, kad tai, kas asmeniška, ir tai, kas politiška, yra susiję svarbiomis ir patraukliomis prasmėmis, kurias anksčiau nuo mūsų slėpė seksistinė ideologija ir praktika, arba kad tai, kas asmeniška, ir tai, kas politiška, gali būti analogiška tam tikrais valdžios ir privilegijų atžvilgiais, bet teigiama, kad tai, kas asmeniška, *yra* politiška. Teigiamas identiškumas, vieno įsiliejimas į kitą. Taigi niekas, kas „asmeniška", nėra atskirta nuo politiškumo apibrėžimo, srities ir reguliavimo – nei lyčių draugystė, nei meilė, nei vaikų auklėjimas. Viešumas ir privatumas kaip svarbiausios aiškinimo ar apibūdinimo kategorijos visiškai įsilieja vienas į kitą. Privati sritis visiškai pajungiama radikaliai politizuotam apibrėžimui.

Jeigu nėra jokių perskyrų tarp viešumo ir privatumo, tarp to, kas asmeniška, ir to, kas politiška, vadinasi, nėra jokios diferencijuotos veiklos ar institucijų komplekso, kurie būtų tikrai politiniai, kurie iš esmės sudarytų politinės bendruomenės santvarkos pamatą ir būtų jai naudingi. Iš tiesų radikaliojo feminizmo raštuose egzistuoja visur paplitusi jėga, prievarta ir valdymas: galia, užliejanti visą socialinį peizažą nuo žemiausių iki aukščiausių jo taškų. Kaip tik dėl to, kad tai, kas asmeniška, yra politiška, politika yra galia. Kadangi galia yra visur, visur yra ir politika. Millett tvirtai pareiškia, kad galia yra „politikos esmė"[28]; taigi politika yra visur esanti, politika yra viskas, nes galia determinuoja visus santykius[29]. Nancy Henley žodžius „tai,

---

27 Daly, *Gyn/Ecology*, p. 40.

28 Millett, *Sexual Politics*, p. 25.

29 Apribodama politiką galia, Millett susieja save su *status quo* palaikiusiais politikos mokslininkais, kurie keletą dešimtmečių buvo radikaliosios, arba nevyraujančios, mokslo tendencijos taikinys. Priešingos krypties mąstytojai stengėsi apginti požiūrį, kad mąstant apie politiką iš esmės, o ne instrumentalistiniu požiūriu, būtina neapsiriboti galia ir apmąstyti teisingumą, lygybę, „gerą visuomenę". Millett ir kitos radikaliosios feministės, garbinančios politikos kaip galios apibrėžimą, dalyvaudamos politikos mokslo srityje vykstančiuose debatuose atstovauja retrogradiškai jėgai.

kas asmeniška, yra politiška" interpretuoja taip: „Iš esmės tai reiškia, kad viskas, ką mes darome – kad ir kaip tai atrodytų individualu ir asmeniška, – atspindi mūsų dalyvavimą galios sistemoje"[30]. Henley požiūriu, pasirinkimas yra tik toks – viešpatauti arba paklusti, ir tai atitinka jos taikomą galios apibrėžimą. Atkinson požiūriu, „politika ir politinė teorija sukasi apie [šį] paradigminį Engėjo ir Engiamojo atvejį"[31]. Pasak šio požiūrio, radikaliai politizuojamas dviejų „visuotinių lyčių-klasių" santykis visuose lygmenyse ir visur, neišskiriant šeimos. Svarbu pažymėti, kad šeimos politizavimas *remiasi* prielaida, jog „patriarchalinė" šeima iš esmės ir visų pirma yra galios arena ir vyriškosios lyties pranašumo bastionas.

Kas išplaukia iš to, kad „tai, kas asmeniška, yra politiška" ir kad socialinę tikrovę negailestingai determinuoja galia? Pasak Atkinson, jos Engėjo ir Engiamojo pasaulyje vienintelė alternatyva yra tą, kuris engia arba metafiziškai „ėda" kitą, ir jo auką sukeisti vietomis. Nėra jokios rekonstravimo ar transformavimo vizijos, veikiau mes susiduriame su pavojinga politikos kaip *ressentiment* forma. Kietame Brownmiller pasaulyje išlieka visi pagrindiniai vyriškosios galios struktūros bruožai, tačiau moterys ima lygiai kontroliuoti šias struktūras. Tai reikš trumpas paliaubas lyčių kare. Tačiau šis karas niekada negali baigtis, turint galvoje jo vietą vyrų būtyje. Brownmiller tarp kitko pažymi, kad kurį laiką armijos tikriausiai tebeegzistuos ir jos taip pat „turi būti visiškai integruotos, kaip ir mūsų valstybės apsauga, mūsų valstybės karinės pajėgos, mūsų vietinių šerifų tarnybos, mūsų apygardų prokurorų tarnybos – trumpai tariant, vyrai turi būti nušalinti nuo visos valstybės teisėtos galios struktūros (aš turiu galvoje galią fizine prasme) valdymo ir kontrolės, jeigu moterys nori liautis buvusios kolonizuotu vyrų protektoratu"[32]. Moterys turi pasirengti atlikti kovotojų ir gynėjų pareigą, turi pasirengti militarizuotam„pilietiškumui". Drąsaus

[30] Nancy Henley, *Body Politics: Power, Sex, and Nonverbal Communication*, p. 197. Norėčiau pagirti Henley knygą kitais atžvilgiais, nes joje patraukliai pažvelgiama į tai, ką mes darome su savo kūnais, kai stovime, judame, liečiame ir t.t. tam tikrais ritualizuotais būdais.

[31] Ti-Grace Atkinson, „Theories of Radical Feminism", p. 37.

[32] Brownmiller, *Against Our Will*, p. 388.

Naujojo Pasaulio projektavimą Brownmiller pradeda nuo to, kad reikia išmokti „nedorai kovoti" ir, be to, sužinoti, kad „man tai patiko"[33]. Brownmiller reakcija į vyrų valią valdyti stulbina tuo, kad ji pati yra vyriškumo kopija: vulgari galia, brutali jėga, karinė disciplina, uniformos, militaristinė teisė ir tvarka su moterišku veidu.

Firestone ateitis – dabar aš pereisiu prie nerimą keliančio klausimo, susijusio su radikaliojo feminizmo politikos antidemokratiniu motyvu, – siūlo mums kaip šiuolaikinį išgelbėtoją kibernetiką[34]. Jos pateikiamas išgelbėjimo scenarijus yra maždaug toks: 1) moterys išlaisvinamos nuo biologinės „tironijos"; 2) šis išlaisvinimas pakirs visuomenėje ir kultūroje visa tai, kas remiasi biologine „tironija" ir šeima; 3) visos priespaudos sistemos, įskaitant ekonomiką, valstybę, religiją ir teisę, kurių pagrindas yra šeima, suirs ir žlugs. Moteris, priimanti Firestone ideologiją, gali padėti sukurti Firestone ateitį *perimdama* gimstamumo *kontrolę* ir *valdydama* savo pačios kūną. Firestone ateities vizijai būdingas atkaklus, apgalvotas rinkos kalbos primetimas visiems gyvenimo aspektams, kadangi privatumas jau deprivatizuotas.

Galiausiai, tęsia Firestone, mėgintuvėlyje pradėti kūdikiai pakeis biologinę reprodukciją kaip pagrindinę reprodukcijos priemonę – nėštumas, kai į „storą ponią" spokso svetimi žmonės, iš jos juokiasi nejautrūs vaikai ir ją pameta atsakomybės nejau-

[33] *Ibid.*, p. 403.

[34] Pateiksiu vieną pavyzdį, liudijantį Firestone kaip mokslininkės neatsakingumą. *Lyties dialektikos* 15-ojo puslapio pastaboje ji teigia: „Pavyzdžiui, raganos turi būti traktuojamos kaip moterys, dalyvavusios savarankiškame politiniame maište: per du šimtmečius Bažnyčia sudegino ant laužo aštuonis milijonus moterų – religija buvo to laikotarpio politika". Palikime ramybėje teiginį, kad raganos buvo moterys, dalyvavusios „savarankiškame politiniame maište", ir pereikime prie teiginio, jog šias raganas „Bažnyčia sudegino" (Bažnyčiai buvo uždrausta pralieti kraują, todėl egzekucijas vykdė pasaulietinė ranka): kad per 200 metų (Firestone niekur nepasako, per *kuriuos* du šimtmečius) ant laužo būtų sudeginta aštuoni milijonai moterų, 200 metų 365 dienas per metus kasdien turėjo būti sudeginamos 109 moterys. Firestone teiginys ne tik neįtikinamas, jis neįmanomas ir neatitinka faktų. Aš neradau nė vieno atsakingo to laikotarpio mokslininko, vyro ar moters, kuris patvirtintų jos retorišką teiginį. Tiesiog nurodysiu vieną iš svarbesnių šiuolaikinių studijų: Richard Kieckhefer, *European Witch Trials: Their Foundation in Popular and Learned Culture, 1300–1500.*

čiantys vyrai, paskelbtas „barbarišku". Visiška pergalė pasiekiama tada, kai visus žmogaus gyvenimo aspektus suima į savo geradariškas rankas „naujasis inžinierių, kibernetikų elitas"[35]. Šis kibernetikų elitas vykdys totalinę kontrolę siekdamas gerų ir geranoriškų tikslų. Teisybės dėlei reikia pasakyti, kad Adrienne Rich savo motinystės tyrimuose atmeta raginimus technologiškai kontroliuoti gimstamumą ir atiduoti valstybei vaikų globą. Nors Rich požiūris tam tikrais atžvilgiais labai jaudinantis, problema ta, kad ji atkakliai teigia, jog „patriarchato sąlygomis" šeima ir motinystė liks siaubingos ir nuvertintos. Kadangi „patriarchato sąlygomis" – tai ten, kur mes visi esame, todėl, jos požiūriu, sunku surasti kokią nors išeitį, išskyrus tą, kuriai pritaria ji: atskiras moterų bendruomenes[36].

Kas ištinka politiką naujajame Firestone pasaulyje? Kaip ir šeima, ji išnyksta, tačiau, žinoma, jos ikifuturistinėje visuomenėje taip pat nebuvo realios politikos, tik kontrolė, priespauda ir tironija, prigimtinė ir politinė. Jos kibernetizuotoje utopijoje viešpatauja daugybė atskirų žmogiškųjų ribinės naudos skaičiuotojų. Abstraktūs Vyras, Moteris ir Vaikas pasineria į intensyvias geriausio sandorio paieškas. Pavyzdžiui, vaikas, nenorintis priklausyti nuo autoritariškų tėvų, gali derėtis dėl savo dalies sutartimi pagrįstuose namų ūkiuose. Šį totalinį bendruomenės iširimą Firestone vadina „laisve", tačiau atkakliai teigia, kad ši totalinė laisvė taip pat yra totalinė bendruomenė. Jos feministinė ateitis iškyla kaip hibridas, „kieto" ir „minkšto" mišinys. Tai paaiškėja iš jos pateikiamo plataus vyriškumo ir moteriškumo tipų, „kietumo" ir „minkštumo" aptarimo. Firestone aptaria šias abstrakcijas, tarsi jos realiai reikštųsi pasaulyje. Tam tikru momentu įvyksta „kultūrinė revoliucija", vyriškojo ir moteriškojo tipų susijungimas, iš kurio randasi sprogstamoji „jų integracijos suma", apibūdinama šitaip: „Medžiagos-antimedžiagos sprogimas, pasibaigiantis pačios kultūros paf!"[37] Šis apokalipsės, tam

[35] Firestone, *Dialectic of Sex*, p. 201.

[36] Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. Rich kryptingai teigia, jog bendras rūpinimasis vaikais „patriarchate turėjo du tikslus: kad kuo daugiau moterų įsilietų į darbo jėgą, į ekonomikos plėtrą ar karo metu ir kad būtų mokomi būsimieji piliečiai" (p. XIV).

[37] Firestone, *Dialectic of Sex*, p. 190.

tikro totalitarinio visų žmonijos bėdų sprendimo, radikalaus visų principų sujungimo ilgesys pateikia utopišką fantaziją, turinčią regresyvių padarinių: bent jau taip ji reiškiasi politikos plotmėje.

Kad sužadinčiau savo nuojautą ir įspėčiau, kokią reikšmę gali turėti radikaliojo feminizmo diskursui būdingos tendencijos kaip politinis priesakas, turiu imti kitą giją, kuri driekiasi per radikalųjį feminizmą. Ši gija yra antiintelektualizmas, kurio šaltinis – empiristinės epistemologijos įvykdyto minties ir jausmo, proto ir aistros, patyrimo ir pažinimo atskyrimo pripažinimas. Radikalusis feminizmas nuo pat pradžių vengė to, ką jis vadino vyriškomis minties struktūromis. Politika, „prasidedanti nuo mūsų jausmų, ... štai kaip mes žinome, kas iš tiesų vyksta"[38], – skelbė vienas radikaliojo feminizmo manifestas. Kokius tikslus politikos teorijos ir praktikos plotmėje iš tiesų turi galvoje feministės, aukštinančios jausmo politiką? Pirmiausia tai yra *societatis perfectae*, „jausmo" seserijos, apvalytos nuo vyriškojo racionalizmo, ilgesys. Man rūpi tendencija skatinti tai, ką Susan Sontag pavadino „gaižia ir pavojinga proto ... ir emocijos antiteze", perskyra, kuri ne tik yra banali, bet ir tapo „viena iš fašizmo šaknų"[39].

Yra ir dar kai kas: aš minėjau regresyvų utopinį poreikį sugrįžti į įsčias primenančią bendruomenę, kur nėra nesutariančių balsų, kur viešpatauja tik harmonija, santarvė ir meilė. To-

---

[38] „Our Politics Begin with Our Feelings", in Roszak and Roszak, *Masculine/ Feminine*, p. 285.

[39] Susan Sontag and Adrienne Rich, „Feminism and Fascism: An Exchange", *New York Review of Books*, p. 32. Rich kritikavo Sontag už tai, kad jai esą stinga feministinio įkarščio.

Tačiau konceptualinės sąsajos su autoritarinėmis paskatomis yra kur kas platesnės. Kaip savo puikioje studijoje *Hitleris, fiureris ir tauta* (*Hitler, The Fuehrer and the People*) nurodo J. P. Sternas, fašizmas prasideda ir baigiasi *perdėtu politikos suasmeninimu* („tai, kas asmeniška, yra politiška" su kaupu), procesu, skatinančiu akcentuoti asmeninį „autentiškumą" kaip „svarbiausią politikos vertybę ir sankciją" (p. 24). Visi „beasmeniai" politinės minties ir veiklos aspektai – viešoji teisė, palyginti stabilūs ir saugūs socialiniai institutai ir ginčijami politinio diskurso terminai – pirmiausia atmetami, o po to sugriaunami kaip pernelyg intelektualizuotų, neautentiškų, nenatūralių esybių, arba, radikaliojo feminizmo terminais tariant, vyrų ir su vyrais susitapatinusių moterų, produktas. (Taip pat žr.: Elshtain, „Review of *Against Our Will*", n. 8, p. 240–241.)

kios bendruomenės pateikia bendrą asmens apibrėžimą: viskas, ką žmogus daro ar sako, yra asmeniška/politiška. Žmogus nebekalba kaip autonomiškas individas, jis kalba kaip savo kaip moters tapatumą suvokianti moteris, susijungusi su kitais, galiausiai siekianti susivienyti su Didžiąja Motina. Charlotte Beradt šiurpą keliančioje knygoje *Trečiasis reichas sapnuose* (*The Third Reich of Dreams*) pasakoja apie sapnus, kuriuos užfiksavo pirmaisiais Trečiojo reicho gyvavimo metais. Sapnai atspindi konfliktus, kylančius, kai individai stengiasi „neleisti, kad politika atimtų jų būties prasmę"[40]. Politika, atimanti iš gyvenimo prasmę, buvo totalitarinis statinys, siekęs pasiglemžti visą gyvenimą, pripažinti vien tik *viešąjį* tapatumą. Skaudžiausias sapnų aspektas buvo nerimastingas bėgimas į vienintelę likusią privačią sritį, į sapną, tik tam, kad kai kuriais atvejais atrastum, jog tavo mintys sapne įgijo viešojo pasaulio pavidalą. „Aš sapnavau, kad nebegalėjau kalbėti kitaip, tik choru su savo grupe", – pasakojo Beradt vienas iš sapnuotojų[41]. Totalitarinei aplinkai arba „totalinei bendruomenei" būdinga išraiškos priemonė yra *Sprechchor*, choras, ne individai, bet įrankiai. Tuo baigiasi svajonės apie susijungimą; taip jos reiškiasi politinėje plotmėje.

Atskirtos nuo politinio imperatyvo, tokios svajonės sužadina nesąmoningus vienybės su motina, to, ką Freudas vadino „vandenyno jausmu", prisiminimus ir sudaro romantinio diskurso pamatą. Pavyzdžiui, Adrienne Rich savo poemoje „Sąmonės kilmė ir istorija" rašo apie „siekimą susijungti, svajonę apie bendrą kalbą"[42]. Paskatą susijungti gali suformuoti utopiniai romanai, tokie kaip Charlotte Perkins Gilman *Jos šalis* (*Herland*), humoristinė satyra apie vyriškumą ir moteriškumą[43]. Tačiau radikaliojo feminizmo tekstai, kuriuos aš kritikavau kaip prisodrintus regresyvių potraukių, pateikiami ne kaip romantinės

---

[40] Charlotte Beradt, *The Third Reich of Dreams*, p. 32. Plg. visai pagrįstą Normano Mailerio skundą, kad Millett iškraipė Lawrence'o, Millerio ir paties Mailerio literatūrinius kūrinius. Žr.: Norman Mailer, *The Prisoner of Sex*.

[41] Beradt, *The Third Reich of Dreams*, p. 87.

[42] Adrienne Rich, *The Dream of a Common Language: Poems 1974–1977*, p. 7.

[43] Charlotte Perkins Gilman knyga *Jos šalis* yra feministinio utopizmo, atsiradusio su pirmąja feminizmo banga, pavyzdys. Įžangoje pristatydama šią anksčiau prarastą beletristiką, Ann J. Lane XIX ir XX a. utopinius romanus aptaria kaip vieną amžiną feminizmo išraiškos būdą.

svajonės, bet kaip tikri įgyvendinamos ateities projektai, tarp jų ir Marge Piercy *Moteris prie laiko slenksčio* – nors tai yra utopinis romanas, vis dėlto į jį reikia žiūrėti rimtai, kaip į ateities viziją. Tuo aš noriu pasakyti, kad tai, kaip jis reiškiasi poetinėje plotmėje, priklausomai iš dalies nuo autorės ketinimų, iš dalies nuo skaitytojo mąstysenos, iš dalies nuo socialinio konteksto, gali paskatinti arba ne kelti politiškai pavojingus reikalavimus. Į šią problemą radikaliosios feministės turi rimtai atsižvelgti, iš dalies dėl to, kad jų diskursas tampa kliūtimi.

Esama įvairių radikaliojo feminizmo nuostatų kalbos atžvilgiu: viena iš jų – griežta, kieta kalba, kai daug kalbama apie galią, išnaudojimą, manipuliavimą ir smurtą. Kita – pernelyg išpūsta ontologinė kalba, atstovaujanti Hobbeso nominalizmo išvirkščiajai pusei. Geriausias šio žanro pavyzdys yra Mary Daly metafizinė arba „metaetinė" demonologijos kalba. Būtų pravartu prisiminti, kad Hobbesas priešinosi metafizinei kalbai, užgožiančiai individus arba apipinančiai juos ontinėmis kategorijomis. Jo paties sprendimas – redukuoti žmones į judančią materiją – buvo radikalus. Daly grįžta prie tokio diskurso modelio, kuris yra karinės naikinamosios galios žodinis ekvivalentas. Ji įsivaizduoja kurianti naują kalbą, nes senoji buvo visiškai paženklinta vyriškumo ir dėl to žalojanti ir atstumianti kiekvienos moters, turinčios ja kalbėti ir rašyti, „Aš"[44]. Kita galimybė yra pereiti į sritį, esančią anapus kalbos, prie kalbos, kuri nediferencijuoja ir neskirsto objektų, apie kuriuos kalbama, bet yra tarpininkas, padedantis susijungti su tam tikra didesne visuma. Kita vertus, atsiranda konceptualinių panašumų su fašizmu, kuris taip pat teigė, kad senoji kalba ir supratimas buvo visiškai klaidingi, nuskurdinti ir nepriimtini. Antidemokratinė politika visiškai atmeta žmogiškąjį diskursą. Kalba nebeturi būti „skirstymo instrumentas"[45], įvairovės ir kintamumo išraiška, *kuo ji*

[44] Daly, *Gyn/Ecology*, p. 19.

[45] Lessing užmojis atsisakyti kalbos ir garbinti telepatinį arba nežodinį bendravimą kaip pranašesnį išryškėja *Mieste su ketveriais vartais* (*The Four-Gated City*), o ypač *Instruktaže prieš nužengiant į pragarą* (*Briefing for a Descent into Hell*). Nusivylusi pirmiausia kalba, o paskui ją vartojančiaisiais, Lessing dabar pametė visą planetą ir siunčia žinutes iš išorinės erdvės. Žr.: Doris Lessing, *Shikasta: Canopus in Argos: Archives, Re: Colonised Planet* 5. Plg.: Jean Bethke Elshtain, „Doris Lessing: Language and Politics", *Salmagundi* , p. 95–114.

privalo būti, nes kitaip nebebus kalba. Ko gero, šio nepasitikėjimo kalba viršūnė yra Daly teiginys, kad lesbietės turi mokytis iš „nebylių" gyvūnų kalbos ir mėgdžioti juos – „jų bendravimas be žodžių atrodo pranašesnis už androkratinę kalbą"[46]. Daly cituoja keletą savo pokalbių su gyvūnais ir kai kuriuos iš jų išverčia; nereikia ir sakyti, kad visi gyvūnai pritarė jos požiūriui ir nė vienas neginčijo jos pozicijos.

Paskutinis šios nerimą keliančios problemos momentas – apibūdinimo, kurį pateikia radikalusis feminizmas, kalba, tai, kaip charakterizuojamas socialinis pasaulis, kaip moteris vaizduojama pažeminta, terorizuojama, subjaurota, suluošinta, kaip boba, ragana ir kvailė. Apibūdinimas visada pateikiamas tam tikru požiūriu ir yra vertinamasis. Situacijas mes apibūdiname remdamiesi tais jų aspektais, kurie mums atrodo reikšmingi ar svarbūs. Taigi mes visuomet vertiname pagal tam tikrą apibūdinimą[47]. Apibūdinimas yra reikalingas ir pateikia vertinimą, kuris arba įgalina kritiškai analizuoti įvykius moraliniu požiūriu, arba atima iš mūsų galimybę tirti juos šiuo požiūriu. Mąstytojui, norinčiam taip apibūdinti situaciją, kad ji kartu būtų smerkiama, iškyla rimta pasirinkimo problema. Jeigu apibūdinamoji kalba yra pernelyg sušvelninta – pavyzdžiui, sakoma, kad surinkimo cecho darbininkai nėra „patenkinti", – moralinis ir politinis tikslas gali likti nepasiektas. Išpūtus apibūdinamąjį atvejį, sakant, kad šie darbininkai yra „bjauriai pavergti, paversti robotais", galima pasiekti priešingą rezultatą, nes pernelyg išpūstas apibūdinimas sukelia skaitytojui įtarimą, kad rašantysis „per daug protestuoja", kad viskas tikriausiai negali būti taip jau blogai. Didžiausią nerimą kelia tai, kad kai kurios feministės, kurios imasi apibūdinti norėdamos pasmerkti, pačiame apibūdinime gali vartoti jų degradaciją atspindinčius terminus. Tai sudėtinga problema, ir aš pasistengsiu ją išnarplioti.

Bejėgiškumas iškreipia savimonę. Vergas gali pradėti vertinti save taip, kaip jį vertina šeimininkas, antai jis gali prisiimti savo paties vergiškumą. Panašiai „moteris, sąmoningai apibrėždama save kaip „išnaudojamąją", kaip „auką", matydama save

[46] Daly, *Gyn/Ecology*, p. 414.
[47] Julius Kovesi, *Moral Notions*, p. 63.

tokią, kokią ją suvokė vyras", galbūt tuo siekia įgyti tam tikrą galią vyrams, tam tikro masto kontrolę[48]. Įvairiose socialinėse epochose šis procesas kinta, nes keičiasi sąlygos, kuriomis vyrai suvokia moteris. Trikdo feministiniame diskurse nuolat žadinami moterų bejėgiškumo ir persekiojimo vaizdiniai. Remiamasi prielaida, kad auka kalba tyru balsu: aš kenčiu, todėl morališkai esu tyra[49]. Tačiau tikėjimas tokiu tyrumu yra vienas iš bejėgiškumo padarinių.

Kai kurie radikaliųjų feminisčių pateikiami moterų apibūdinimai – ir ne vien jie yra tokie, tiesiog šiuo atžvilgiu jie geriausiai žinomi, – be paliovos aprašinėjantys brutalios seksualinės prievartos baisumus ir pasižymintys neįtikinamu pasakojimu, labiausiai mane trikdo savo tendencija funkcionuoti kaip pornografija. Stulbinantis pavyzdys šiuo atžvilgiu yra Brownmiller knyga. Prisimenu, kaip kartą dalyvavau konferencijoje naujojo feminizmo mokslo klausimais ir klausiausi su pasimėgavimu detalizuotos litanijos apie moterų luošinimą, nors kai kurie tokie veiksmai seniai buvo uždrausti įstatymu. Man pasidarė koktu dėl to, kad tiek daug moterų godžiai mėgavosi brutalaus elgesio su jomis detalėmis. Nors Midge Decter prašauna pro šalį ir visiškai neįžvelgia tų subtilių būdų, kuriais seksizmas gali klestėti net formalios teisinės lygybės sistemoje, jos teiginyje, kad „neapykantos sau išraiška" atsispindi daugelyje moterų išsilaisvinimo formuluočių, yra dalis tiesos. Ji taip pat pažymi, kad čia esama daug „desperatiško nihilizmo"[50]. Raginimas kurti tokią aprašomąją kalbą, kuri vertina kritiniu ir moraliniu požiūriu nesimėgaudama pačiais persekiojimo terminais, tebėra aktualus. Iš tiesų jis turi ilgą istoriją moterų plėtojamame moksle, moterų istorijos moksle, ir aš padarysiu nedidelį lankstą į šią sritį prieš pereidama prie liberaliojo feminizmo.

Jau seniai egzistuoja alternatyva požiūriui į moterų istoriją kaip į nenutrūkstamą pasakojimą apie persekiojimą. Mary Beard

[48] Helen Moglen, *Charlotte Brontë: The Self Conceived*, p. 30. Plg.: Ann Douglas, *The Feminization of American Culture*, p. 10.

[49] Rosenthal, „Feminism Without Contradictions", p. 29.

[50] Midge Decter, *The New Chastity and Other Arguments Against Women's Liberation*, p. 212.

1946 m. apibūdino moterį kaip istorijos jėgą[51], kruopščiai skirdama moterų pajungimo racionalizacijas, ypač įkūnytas bendrojoje teisėje, ir realią socialinę praktiką, kur moterys vaidino svarbų ir prasmingą vaidmenį *kultūroje,* įskaitant tai, ką vėlesnės epochos suprato kaip viešąjį gyvenimą. Beard teigimu, būtent prasidėjus industrializacijai ir augant viduriniajai klasei radosi akį rėžianti vyrų dominavimo forma, kai moterys, arba privilegijuotųjų klasių moterys, akivaizdžiai tapo vyro „nuosavybe" ir jo padėties visuomenėje simboliu.

Net ir paviršutiniškas žvilgsnis į istorinius faktus liudija, kad visuomet buvo moterų, kurių mintys ir veiksmai nesiderino su pažeminimo ir pajungimo vaizdiniu. Pavyzdžiui, viduramžiai daugumos feminisčių laikomi *vyriškumo par excellence* su riteriais, kryžiaus žygiais, feodalizmu ir prieš moteris nukreipta teologija amžiumi. Jos mato ideologiją, prakeikusią moteris kaip į Ievą panašias gundytojas arba užkėlusią jas ant pjedestalų, apsuptas trubadūrų, dainuojančių pakvaišusias eiles apie tyrumą, grakštumą, trapumą ir visa kita. Vis dėlto per visą viduramžių istoriją daugybė moterų reguliariai dalyvavo ekonominiame gyvenime, valdė žemę, dvarus ir net dalyvavo politiniuose sąjūdžiuose.

Pasak viduramžių tyrinėtojos Eileen Power, moterys „dirbo beveik visus žemės ūkio darbus" ir vertėsi visokiausiais amatais miestuose[52]. Power pažymi, kad dauguma viduramžių periodo istorinių faktų tendencingai pateikia aukštesniąsias klases, kur moteris tapo privatizavimo ir rafinuotumo simboliu, tačiau šis vaizdinys teisingai neatspindi, ką moterys – net šios klasės – iš tiesų veikė. Moterys galėjo paveldėti ir valdyti žemę, turėti pareigas. Kadangi bajorų luomo vyrai dažnai išvykdavo

[51] Mary R. Beard, *Woman as Force in History*. Sheila Rowbotham knygoje *Moterys, pasipriešinimas ir revoliucija* (*Women, Resistance and Revolution*) iš marksistinio feminizmo perspektyvos išsamiai aptaria moterų dalyvavimą kai kuriose XX a. revoliucijose.

[52] Eileen Power, „The Position of Women", in *The Legacy of the Middle Ages*, ed. C. G. Crump and E. F. Jacob, p. 411. Mūsų laikų feministės linkusios priimti kaip istorinę tiesą kai kuriuos istorinės praeities vyrų ideologinius portretus; taigi jos įsivaizduoja ją – taip ją neabejotinai norėtų įsivaizduoti bent jau kai kurie vyrai – kaip ištisą ilgą, nenutrūkstamą vyrų pranašumo aprašymą.

į karo žygius, moterys dažnai atstovaudavo savo vyrams ir valdydavo feodą ar dvarą[53]. Power daro išvadą, kad „moterų pajungimo dogma", kuri buvo įtvirtinta bendrojoje teisėje ir, reikia pridurti, tiek feministiniame, tiek antifeministiniame diskurse, iškreipė praeitį lygiai taip pat, kaip ji kamuoja dabartį ir ateitį. Viduramžių moteris „turėjo visas privačias teises ir pareigas, susijusias su žemės valdymu, ir vaidino žymų vaidmenį pramonėje. ... Vidutinė pasaulietė moteris buvo geriau išsilavinusi už savo vyrą. ... Kiekvienoje bendruomenės klasėje ištekėjusios moters gyvenimas teikė jai didelių galimybių veikti, nes ... to laikotarpio namai buvo labai plati sritis."[54] Neseniai Ann Douglas smulkiai aptarė, kaip devynioliktojo amžiaus amerikietės, nutremtos į tam tikrą plačiai apibrėžtą sritį, priimdavo ją kaip savo unikalią privilegiją ir stengdavosi pasyvų apibrėžtumą paversti aktyviu pašaukimu[55].

Kadangi kaupiasi vis daugiau įrodymų (kai kurie iš jų gyvuoja daugelį metų), liudijančių, kad istorijoje moterys vaidino daugybę aktyvių vaidmenų – dalyvavo kultūrinėje veikloje, – reikia tik stebėtis, kokie motyvai verčia vaizduoti moteris neveiksnias, bejėges, pažemintas, terorizuojamas. Ši problema nepaprastai svarbi, nes mūsų požiūris į save ir savo pasaulį yra socialinės praktikos ir individualių veiksmų sudedamoji dalis. Girdėdama, kad ji yra Visuotinė Auka, girdėdama, kad kiekviename žingsnyje ją žlugdys negailestingi priešai, girdėdama, kad ji yra „daiktas", girdėdama, kad jai nepasiseks užimti savo vietos dabarties pasaulyje, jeigu ji netaps nuožmia kovotoja ar „mo-

[53] Viduramžių testamentų rinkiniai rodo, kad žmonos dažnai tapdavo savo vyrų testamentų vykdytojomis. Plg.: Power, „The Position of Women", p. 419. Taip pat žr.: David Herlihy, „Land, Family and Women in Continental Europe, 701–1200", *Traditio*, p. 89–119. Herlihy parodo, kad „ankstyvaisiais viduramžiais moterys vaidino ypatingą vaidmenį tvarkant šeimos turtą" (p. 89). Matronimija arba moterų nuosavybės teisė VIII–XI a. vis labiau įsigalėjo – visuomenėje, kurios pamatą sudarė žemės nuosavybė, tai nebuvo nereikšmingas dalykas. Herlihy daro išvadą, kad „ankstyvaisiais viduramžiais moterys visur ir visada nuosekliai pasirodo kaip žemės šeimininkės ir valdytojos ir tikrosios šeimų galvos" (p. 110). Taip pat žr.: Eileen Power, *Medieval Women*; Michael W. Kaufman, „Spare Ribs: The Conception of Women in the Middle Ages and the Renaissance", *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, p. 139–163.

[54] Power, „Position of Women", p. 432–433.

[55] Douglas, *Feminization of American Culture, passim.*

ters tapatumą įgijusia moterimi", girdėdama, kad vyrų ir moterų savitarpio santykiai yra ne tik komplikuoti, bet ir neįmanomi, ji gali tik stebėtis, kieno interesai ir poreikiai, vieši ir privatūs, tenkinami tokiais iškraipymais, – aišku, kad ne tų moterų, kurios kumščiuojamos tokia propaganda.

Liberalusis feminizmas: kodėl moteris negali būti panašesnė į vyrą?

Skirtingai nei daugelis jų radikalių kolegių, liberaliosios feministės visuomet bent viena koja tvirtai stovi politikos dirvoje – dažniausiai dalyvaudamos tam tikroje pliuralistinėje veikloje, pavyzdžiui, stengdamosi prastumti tam tikrus įstatymus, bylinėdamosi teismuose, organizuodamos kampanijas, remiančias Lygių teisių pataisą, agituodamos už savo palaikomus kandidatus, tardamosi dėl tolesnių strateginių ir taktinių žingsnių. Savo veikloje liberaliosios feministės elgiasi kaip ir kitos interesų grupės, pasiryžusios „pasiekti kuo didesnį veiksmingumą". Svarbiausias tokių grupių tikslas yra integruoti grupės narius į esamą politinę struktūrą – viešąją sritį – ir naudotis jos teikiamomis privilegijomis ir nauda. Bent jau taip geriausiu atveju turėtų būti. Pavyzdžiui, Betty Friedan, dabartinio liberaliojo feminizmo sparno įkūrėja, neseniai paragino feministes pareikšti bendrą pritarimą, kurį ji vadina „naujuoju Taip". Durys atsivėrė, pareiškia ji, ir moterys turi tik įeiti.

Liberaliojo feminizmo pažiūroms būdingi tie patys liberalizmo privalumai ir trūkumai, kuriuos aš aptariau 3-iame skyriuje, kartu ir tam tikras atotrūkis tarp viešumo ir privatumo tam tikrų tikslų ir siekių požiūriu. Aš čia nebekartosiu tų argumentų, tik pažymėsiu, jog liberaliosios feministės, kaip ir jų pirmtakai utilitaristai – pirmiausia ateina į galvą Benthamas, – mano, kad visi veiklos principai galiausiai sueina į vienintelį – asmeninį interesą ir jų susipynimas visos visuomenės mastu skatina siekti naudos kiekvienam arba didžiausio gėrio didžiausiam žmonių skaičiui. Analizuodama liberalųjį arba reformistinį feminizmą, pirmiausia aš aptarsiu XIX amžiuje vykusios kovos už rinkimų teisės suteikimą moterims – iš esmės viduriniosios klasės judėjimo – privalumus ir trūkumus, sutelkdama dėmesį

į temas, susijusias su viešumo ir privatumo perskyra, įgijusia makiaveliškųjų imperatyvų bruožų. Ši prielaidų, kuriomis rėmėsi moterų teisės balsuoti gynėjos, ir ideologijos analizė sudarys istorinį foną šiuolaikinės liberaliosios feministinės minties aptarimui.

Dauguma XIX amžiaus sufražisčių dalyvavo ilgoje ir atkaklioje kovoje už formalią įstatyminę moterų lygybę. Daugelis jų tikėjosi, kad reformavus įstatymus, diskriminuojančius moteris nuosavybės, ieškinių pateikimo civilinėse bylose ir naudojimosi balsavimo teise klausimais, netrukus prasidės ir kiti pokyčiai. Aš pasistengsiu parodyti, kad sufražisčių pastangos sukelti struktūrinius pokyčius patyrė nesėkmę dėl dviejų priežasčių – tai lėmė, pirma, būdas, kuriuo jos analizavo savo dilemą, ir, antra, jų siūlomos priemonės, kurios išplaukė iš jų pradinio problemos supratimo.

Kokiomis sąlygomis sufražistės pradėjo savo kovą už formalią įstatyminę lygybę? Kokiomis kategorijomis jos analizavo savo bendrą dilemą ir siūlė priemones? Išskyrus kai kurias išimtis, sufražistės bent netiesiogiai perėmė jau dominavusias prielaidas apie tam tikrą perskyrą tarp viešojo politinio valdžios ir veiklos pasaulio ir privačios apolitinės sentimentų ir jausmų srities; jos tiesiog kitaip interpretavo šių dominuojančios ideologijos bruožų santykinę vertę. Remdamosi savo oponentų prielaidomis arba perimdamos jas, sufražistės nesąmoningai įamžino daugelį iškraipymų ir neištirtų prielaidų, kurios apginklavo sistemą prieš jas. Štai, pavyzdžiui, tipiškas argumentas prieš sufražistes:

> „Vyras prisiėmė valdymo ir karo sritį, moteris – namų ir šeimos reikalus, vaikų globą ir auklėjimą. ... Taip buvo nuo pat pradžių, per visą žmonijos istoriją, ir taip tęsis iki pabaigos, nes tai atitinka prigimtį ir jos dėsnius, tai palaiko ir patvirtina protas ir šešių tūkstantmečių patyrimas. ... Namų aukuras yra šventoji ugnis, o moteris yra vyriausioji ir apeigas atliekanti žynė. ... Kad būtų išsaugotas jos tyrumas, būtina neleisti jai naudotis rinkimų teise ir nušalinti ją nuo visų tų sunkių, suteršiančių ir demoralizuojančių pareigų, kurios pavedamos stipresniajai lyčiai – vyrui."[56]

[56] Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, Matilda Joslyn Gage, eds., *History of Woman Suffrage*, vol. 2, p. 145.

Šis teiginys išraiškingai atskleidžia sampratą, kad vyras ir moteris yra iš esmės skirtingi ir todėl turi turėti skirtingas veiklos sritis. (Arba vyras ir moteris turi skirtingas veiklos sritis, *kadangi* jie yra iš esmės skirtingi.) Politika iš esmės yra vyro sritis; iš to *a fortiori* išplaukia, kad moteris su politika neturi nieko bendro. Tik vyrui priklauso šios „sunkios, suteršiančios ir demoralizuojančios" pareigos. Tos moterys, kurios išsiveržė iš privačios srities, yra „pusiau moterys, dvasiniai hermafroditai". Moterys yra skirtingos, tačiau lygios. Sufražisčių oponentai plėtojo šią temą:

„... Kūrėjas patikėjo moterims labai sunkias ir atsakingas pareigas, *anaiptol ne mažiau svarbias* nei tos, kurias jis skyrė vyriškajai lyčiai, tačiau visiškai kitokio pobūdžio. ... Tuo tarpu kai vyras stengiasi susidoroti su sunkesnėmis gyvenimo pareigomis, kilni, mylinti ir ištikima moteris *visą savo laiką* skiria atlikti subtilioms ir sunkioms pareigoms, kurios jai patikėtos šeimos rate, santykiuose su bažnyčia ir visuomenėje, kur jos burtai ištraukti. ... Aš įsitikinęs, kad jos [moterys] geresnės už vyrus, tačiau nemanau, kad jos tinka politinei veiklai šiame pasaulyje. ... Aš – sakau tai sąmoningai – nepažeminčiau moterų suteikdama joms rinkimų teisę. Aš turiu galvoje tikrąją šio žodžio reikšmę, nes manau, kad moteris, kokia ji šiandien yra, namų ir širdžių karalienė, yra aukščiau už šio pasaulio politines kolizijas ir visuomet turi išlikti aukščiau už jas."[57]

Koks buvo sufražisčių atsakas į argumentus, kad moteris yra tyra, privati ir apolitiška, o vyras – nemoralus, viešas ir politiškas (nes tokia jo sfera)? Užuot atmetusios konceptualinę sistemą, iš kurios, kaip lengva numanyti, kilo šios dichotomijos, sufražistės argumentus, nukreiptus prieš rinkimų teisės suteikimą moterims, apvertė aukštyn kojomis ir padarė juos pagrindu ginti šią teisę. Taip, vyras yra nedoras ir blogas, ir politiką jis padarė atgrasią. Iš tiesų moteris yra tyresnė ir doresnė – pažvelkite, kaip ji sukilnino privačiąją sferą. Taigi *ant* viešosios sferos

[57] Susan B. Anthony and Ida Husted Harper, eds., *History of Woman Suffrage,* vol. 4, p. 95, 106–107. Pirmieji du sakiniai paimti iš senatoriaus George'o Vesto kalbos prieš rinkimų teisės suteikimą moterims, pasakytos 1887 m.; visa kita paimta iš panašios senatoriaus Josepho E. Browno kalbos. XIX a. judėjime buvo radikalių mąstytojų, tarp jų ir pati Elizabeth Cady Stanton savo išpuoliais prieš religiją. Kita mąstytoja, kurios negalima paprastai apibūdinti kaip liberalios, Charlotte Perkins Gilman, buvo svarbi vėlesnėse judėjimo stadijose, tačiau radikalūs balsai galiausiai buvo užgožti. Aš čia aptariu pagrindines sufražisčių diskurso temas.

reikia užmesti privataus moralumo skraistę įtraukiant į ją moteris. Moterys taps politizuotos, ir politika iš karto pasikeis. Taip viešoji kalba – nespecifinė sufražistėms – buvo susentimentalinta.

Elizabeth Cady Stanton, žymiausioji iš ankstyvųjų moterų lygiateisiškumo teoretikių, karštai gynė požiūrį, teigiantį moterų pranašumą.

„Vyriškasis pradas yra destruktyvi jėga, rūstus, savanaudis, aukštinantis galią, mėgstantis karą, smurtą, užkariavimą, įgijimą; materialiame ir moraliniame pasaulyje jis sukelia nesantaiką, suirutę, ligas ir mirtį. Pažvelkite, kokį kraujo ir žiaurumo vaizdą pateikia istorijos puslapiai! Su kokia vergija ir žudynėmis bei aukojimais, su kokiomis inkvizicijomis ir įkalinimais, kančiomis ir persekiojimais, juodaisiais kodeksais ir tamsiais įsitikinimais ištisus amžius kovojo žmonijos siela, kol gailestingumo šydas dengė jos veidą ir visos širdys buvo kurčios meilei ir vilčiai! Vyriškasis pradas iki šiol smarkavo, jis stipriai išsikerojo nuo pat pradžių, visur nustelbdamas moteriškąjį pradą, išstumdamas dieviškesnius žmogaus prigimties bruožus, taigi mes nedaug težinome apie tikrąjį vyriškumą ir moteriškumą – apie pastarąjį bemaž nieko, nes iki pat praėjusiojo amžiaus jis vargu ar buvo pripažįstamas turinčiu galią. ... Šiuo metu reikia ne teritorijos, ne aukso kasyklų, ne geležinkelių ar atsiskaitymo monetomis, bet naujos moteriškumo evangelijos, aukštinančios tyrumą, dorybę, moralę, tikrąją religiją, pakylėjančios žmogų į aukštesnes minties ir veiklos sritis."[58]

Stanton pateiktame vaizdinyje vyriškasis pradas – destruktyvus ir savanaudis – yra dominuojantis, o moteriškasis pradas – mylintis ir dorybingas – pavergtas ir įbaugintas. Kad būtų užkirstas kelias socialiniam chaosui, turi nusverti moteriškasis pradas.

Plečiantis kovai dėl rinkimų teisės suteikimo moterims, moterys vis garsiau kalbėjo apie savo tyrumą religine prasme ir kategoriškai tvirtino, kad pats Kristus savo „švelnų, jautrų, kenčiantį žmoniškumą perėmė vien tik iš moters". Vadinasi, „moterys glaudžiau su Juo susijusios negu vyrai"[59]. Jei moterys būtų išrinktos į valstybines pareigas, jos „daug veiksmingiau

[58] Stanton, Anthony and Gage, *Woman Suffrage*, vol. 2, p. 351–352.
[59] *Ibid*,. p. 785.

saugotų visuomenės moralę ir miestų sanitarines sąlygas"[60]. Kai kurios sufražistės pripažino, kad balsavimo teisės suteikimas moterims neišgydys visų visuomenės ligų, tačiau jos buvo įsitikinusios, kad moterims atsakingos vyriausybės labiau stengsis apsaugoti gyvybę ir išsaugoti moralę. Pavyzdžiui, blogį, kurį sukelia nelegali prekyba alkoholiniais gėrimais, gali padėti įveikti tik rinkimų teisės suteikimas moterims. Kartu būtų pasiekta, kad visuomenėje triumfuotų Kristaus Auksinė taisyklė. Sentimentalizacijai buvo būdinga kartais griežto moralizavimo tendencija, perdėto dievobaimingumo balsas.

Kodėl sufražistės jautėsi priverstos aukštinti moterų kilnumą ir tyrumą? Kodėl jos taip atkakliai reikalavo balsavimo teisės ir teigė, kad gavusios ją ir pasitelkusios savo sugebėjimus pakeis viešąjį gyvenimą? Jos mielai sutiko esančios „svajotojos" (ir vėl perimamas apverstas aukštyn kojomis epitetas siekiant sukurti numatytą dorybę): „Mums sako, kad manydamos, jog moterys padės nuskaidrinti politinį gyvenimą ir sukurti idealesnę valdžią, pasirodome esančios svajotojos. Taip, mes esame gražioje svajotojų draugijoje – Konfucijaus, Budhos, Jėzaus, Anglijos Bendruomenių rūmų, kovojančių už Didžiąją laisvių chartiją."[61] Atsakymas į šiuos ramybės neduodančius klausimus taps kiek aiškesnis, jei prisiminsime, kad tiek politika, tiek privati sritis vadovavosi pagrindais, kuriuos nustatė dominuojanti ideologija. Atmesti jos sąlygas moterims būtų reiškę atmesti Viktorijos laikų suformuotą santuokos ir šeimyninio gyvenimo modelį, kurio centre buvo dievobaimingos, belytės žmonos-motinos paveikslas. XIX amžiaus seksualinis manicheizmas buvo taip stipriai įsigalėjęs, kad sufražistės, išskyrus keletą išimčių, nesvarstė, kokiu būdu šis paveikslas padėjo sustiprinti vyrų dominavimą.

Kai kurių mokslininkų nuomone, tai, kad sufražistės pernelyg pabrėžė esančios dorybingesnės, rodo, jog judėjimas nuo „teisingumu" grindžiamų argumentų už balsavimo teisę perėjo prie argumentų, grindžiamų „naudingumu". Aileen Kraditor tvirtina, kad ankstyvieji sufražisčių argumentai reikalavo politi-

[60] Stanton, Anthony and Gage, *Woman Suffrage*, vol. 1, p. 19–20.
[61] Ida Husted Harper, ed., *History of Woman Suffrage*, vol. 5, p. 126.

nės lygybės „tuo pačiu pagrindu, kuriuo vyrai dviem kartomis anksčiau reikalavo sau politinės lygybės su jų valdovais anglais"[62]. Aš sutinku su Kraditor, kad akcentas tikrai buvo perkeltas. Tačiau aš to nelaikau svarbiu kokybiniu pokyčiu, kaip kad ji; veikiau man atrodo, kad tai tik akcentų pakeitimas toje pačioje tradicijoje.

Pati Kraditor nurodo, kad dauguma sufražisčių priklausė tai pačiai senbuvių baltųjų, viduriniosios ir aukštesniosios klasės anglosaksų protestantų grupei, vyrų dominuojamai grupei Amerikos visuomenėje. Naudingumo argumentą ji laiko pastangomis paveikti šią grupę. Kadangi sufražistės priklausė tai pačiai klasei kaip ir dominuojantys vyrai, jos turėjo ir tuos pačius klasinius prietarus, tačiau nesidalijo su savo klasės vyrais politine valdžia. Štai keletas teiginių, reprezentuojančių naudingumu grindžiamą moterų balsavimo teisės gynimą.

> „Jūs nepatikėjote išlaisvinto iš vergijos pietiečio teismų ir valstijų savivalei! Kodėl siunčiate savo motinas, žmonas ir dukras į nesipraususias, neišprususias, nemąstančias mases, kurios nugali per visuotinius rinkimus?"[63]

> „Mes reikalaujame balsavimo teisės giminės labui. ... Kai jūs į savo tarybas ir įstatymų leidybos rūmus neįsileidžiate moters tyrumo, dvasingumo ir meilės, tos tarybos gali tapti šiurkščios ir brutalios. Dievas jums davė mus, kad būtume jūsų pagalbininkės šioje trumpoje kelionėje į geresnę žemę ir savo meile bei intelektu padėtume padaryti mūsų šalį tyrą ir kilnią..."[64]

> „Moteriai būtina suteikti balsavimo teisę kitų labui. Mūsų horizontą temdo gresiantys pavojai. Moteris gali padėti juos išsklaidyti. ... Ji trokšta, kad namai šalyje būtų tyri ir blaivūs; su jos pagalba jie gali tokie tapti..."[65]

> „Buvo atliktas pavojingas eksperimentas – suteikta rinkimų teisė didelei daliai nusikaltimų, nesusivaldymo, amoralumo ir nesąžiningumo ir visiškai atimta balsavimo teisė iš didelės dalies santūrumo, do-

[62] Aileen S. Kraditor, *The Ideas of the Woman Suffrage Movement 1890–1920*, p. 38–39. Taip pat žr.: Sheila M. Rothman, *Woman's Proper Place: A History of Changing Ideals and Practices 1870 to Present.*

[63] Stanton, Anthony and Gage, *Woman Suffrage*, vol. 3, p. 88.

[64] Anthony and Harper, *Woman Suffrage*, vol. 4, p. 39.

[65] *Ibid.*, p. 84.

rumo, religijos ir sąžiningumo; kitaip tariant, blogiausi pradai buvo sumesti į balsadėžę, o geriausių neleidžiama į ją mesti..."[66]

„Mes remiamės oficialia statistika kaip įrodymu, kad Jungtinėse Valstijose baltųjų moterų yra daugiau negu spalvotųjų vyrų ir moterų kartu; kad Amerikoje gimusių moterų yra daugiau negu atvykusių vyrų ir moterų kartu; kad moterys sudaro tik vienuoliktąją dalį kalėjimuose ir pataisos namuose esančių nusikaltėlių; kad jos sudaro daugiau nei du trečdalius bažnyčios narių ir kad neraštingų moterų procentas daug mažesnis negu vyrų. Todėl mes reikalaujame, kad šiai didelei daliai patriotizmo, santūrumo, dorumo, religijos ir intelekto būtų leista daryti įtaką vyriausybei per balsadėžę."[67]

Naudingumo argumentų akcentavimas moterims reikalaujant rinkimų teisės liudija, kaip moteris paveikė iškraipymai, įsigalėję dominuojančiame požiūryje. Jau pradinėje teisingumo argumento formuluotėje glūdėjo naudingumo argumento pradmenys, nes ji liudijo, kad sufražistės visiškai pritarė vyraujančioms pažiūroms apie save ir savo visuomenę. Jų nesėkmę lėmė pradinė konceptualizacija, kuri buvo susijusi su dominuojančia ideologija ir padėjo formuoti sufražisčių praktinę veiklą. Gavus rinkimų teisę ši ideologija išliko ir toliau glaistė sistemai būdingą nelygybę teigdama, kad ši nelygybė atsirado „natūraliai" ir todėl neįeina į politikos sferą. Sufražistės pritarė jos dematerializavimui, seksualinio manicheizmo sąlygoms. Jos norėjo įtraukti „savo" vyrus į šią siauram ratui prieinamą sritį ir pašalinti „gyvuliškesnes" žemesniąsias klases (kurių „perviršis" aiškiai kėlė realų pavojų anglosaksų dominavimui). Dematerializavimas buvo ir jų lyties, ir jų socialinės klasės funkcija.

Politinė galia – susijusi su karu, jėga ir smurtu – sufražistėms kėlė pasibjaurėjimą. Tokia galia buvo viešosios, vyrų, srities, į kurią jos norėjo įsijungti ir įsijungusios ją transformuoti, aspektas. Rosemary Radford Ruether nurodo, kad XIX amžiaus viduryje, kai prasidėjo sufražisčių protestai, atotrūkio tarp viešosios ir privačiosios sferų bei moralių niokojamąjį, griaunamąjį poveikį jau buvo patyrusios abi sritys. Moralinės dorybės buvo taip „susentimentalintos ir privatizuotos, kad neteko rimtos

[66] *Ibid.*, p. xxxvi.
[67] Harper, *Woman Suffrage*, vol. 5, p. 77.

politinės galios"[68]. Moralumas buvo tapatinamas su moteriškąja sfera. Storžieviškame ir sumaišties kupiname politikos pasaulyje toks moralumas buvo laikomas „nerealiu". Politikos pasaulis reikalavo „griežtumo, praktiško agresyvumo, kuriam svetimi sentimentai ar moralizavimas". Vyras visą dieną dalyvauja šiame pasaulyje; vakare jis grįžta į „idealizuotą „Namų" pasaulį, kur įkalintos visos moralinės ir dvasinės vertybės"[69]. Priimdamos savo apibrėžimą, kylantį iš jų bejėgiškumo, apimantį jų tyrumą ir kentėjimą, sufražistės tik sustiprino visus motyvus, griežtai nukreiptus prieš moterų dalyvavimą politikoje ir jų socialinę bei ekonominę lygybę[70].

Sufražistėms būdingas atkaklus savojo tyrumo teigimas ir moralinių pamokymų laikymas reformų įgyvendinimo priemone padėjo joms išvengti įdėmaus žvilgsnio į politinę galią: kas tai yra? Kaip ji įgyjama? Kokiems tikslams ji buvo ar gali būti naudojama? Pagal jų pateikiamą schemą, jeigu moterys įgytų politinę galią, ši galia automatiškai būtų transformuota į moralinę jėgą. Todėl moterims niekada netektų susidurti su problemomis, kylančiomis tokiose neapibrėžtose situacijose, kai reikia daryti politinius sprendimus nesant aiškaus skirtumo tarp „gėrio" ir „blogio" vienoje ar kitoje pusėje. Moterys pasinaudotų balsavimo teise, kad pakeistų visuomenę, bet balsavimo teisė nepakeistų moterų.

> „Kad moterys balsuodamos nė kiek nenustotų mandagaus, galantiško vyrų dėmesio ir pagarbos, puikiai įrodė tai, kaip daugiausia nerimo sukėlusio ir labiausiai gluminančio su prezidentu susijusio konflikto mūsų istorijoje metu abeji kongreso rūmai reagavo į iš dvidešimt trijų valstijų gautas jų apeliacijas dėl šešioliktosios pataisos, ginančios moterų teises."[71]

---

[68] Rosemary Radford Ruether, „The Cult of True Womanhood", *Commonweal*, p. 131.

[69] *Ibid.*

[70] Rosenthal, „Feminism Without Contradictions", p. 29. Rosenthal pažymi, kad aukai „priskiriamas moralinis autoritetas arba tyrumas, nes išnaudojimo terminai, kuriais išreiškiamas jos užgniaužimas, buvo jai primesti kitų. Tikrasis jos balsas buvo nutildytas." Dauguma sufražisčių „nenutraukė tylos" prabildamos savo tikraisiais balsais. Vietoj to jos, Hegelio žodžiais tariant, istorinį būtinumą pavertė dorybe aukštindamos ypatybes, kilusias iš jų engimo.

[71] Stanton, Anthony and Gage, *Woman Suffrage*, vol. 3, p. 67.

„Moters garbei pasakysiu, kad ji nesiekė posto, kad ji iš prigimties nėra karjeristė, tačiau ji trokšta balsuoti..."[72]

„Moterų veikla per įvairius valstybės karus parodė, kad moterys buvo tyresnės ir labiau egzaltuotos nei vyrai, nes jų moraliniai jausmai ir politiniai instinktai nebuvo taip stipriai paveikti savanaudiškumo ar verslo, ar partinių motyvų..."[73]

Kadangi sufražistės laikėsi požiūrio, kad moralinis principingumas yra išskirtinis moterų bruožas, jos galėjo tik netiesiogiai svarstyti (arba nesvarstyti visai) argumentą, kad įsijungimas į viešąjį gyvenimą privers moteris pakeisti savo įpročius, požiūrius ir nuostatas. Moterys nesigriebs klastos. Jeigu privatumas tapo viešumu, politikai tradicine šio žodžio prasme ateina galas.

Sufražisčių protesto formą, kalbą ir būdą lėmė objektyvios moterų engimo sąlygos ir jų reakcija į tuos idealizavimus ir iškraipymus, kurie racionalizavo *status quo* tęsimąsi. Dėl to, pavyzdžiui, vyrų padėtis politikoje klaidingai buvo siejama beveik išimtinai su jų padėtimi *pagal įstatymą*. Politinė galia buvo laikoma automatiškai išplaukiančia iš teisinės galios. Todėl teisiniai pokyčiai buvo kelias, vedantis į politinius tikslus. Sufražistės nepripažino (išskyrus keletą žymių išimčių), kad vyrai galėjo taip pasinaudoti įstatymais dėl tam tikrų ekonominių ir socialinių sąlygų, kurios nebuvo susijusios su įstatymų sritimi, tačiau sudarė foną, kuriame įstatymai buvo taikomi.

Vyrų galia pasiekti savo tikslus buvo galia, turinti teisinį elementą, tačiau patys įstatymai nebuvo vienintelis šios galios pagrindas. Sufražistės daugiausia dėmesio skyrė politinės galios atributams, o ne jos esmei. Viskas baigėsi tuo, kad sufražistėms nepavyko sukurti originalios politinės vizijos. Jos sakė norinčios lygybės esamoje struktūroje. Tačiau šioje struktūroje iš esmės dominavo vyrai. Todėl jos siūlė pokyčius remdamosi sąstingio ar stabilumo prielaida. Akivaizdu, jog jos neįžvelgė, kad jų aukštinamas „moters" idealas apima „vyro", kurį jos šmeižė, idėją ir kad šios sąvokos neišvengiamai yra susijusios. Kontroliniai „moters" ir „vyro" vaizdiniai savo ruožtu buvo susieti su

[72] Anthony and Harper, *Woman Suffrage*, vol. 4, p. 117.
[73] Stanton, Anthony and Gage, *Woman Suffrage*, vol. 2, p. 17.

platesne terpe, socialine struktūra, kurioje šie santykiai turėjo prasmę. Kaip pažymėjo Winchas, mūsų susidaryta objekto idėja apima šio ir kitų objektų sąsajų idėją[74].

Svarbiausios sufražisčių išvados buvo tokios: privati moralė gali būti taikoma viešajame lygmenyje; viešieji asmenys turi būti vertinami pagal griežtus privačios sferos kriterijus; viešos (a)moralios savybės, kuriomis pasižymi vyrai, tikriausiai yra įgimtos vyriškajam charakteriui, tačiau ir vyrus galima pakeisti, kaip galima pakeisti viešąjį gyvenimą įsileidus į jį moteris; savybės, kuriomis pasižymi moterys, yra įgimtos, jos nėra suformuotos tik jų priverstinio prisirišimo prie namų; būtent šios savybės yra tos savybės, kurios suteiks politikos sferai šventumo aurą. Sufražisčių piešiamoje ateityje vyras turės apsigaubti nesavanaudiškumo ir privačios dorybės skraiste, jeigu norės tapti „geru" piliečiu. Dauguma sufražisčių privačiąją sferą identifikuojančias sąlygas norėjo įtvirtinti ir viešojoje srityje. Kaip teigia Ann Douglas, „vyrų dominuojamą teologinę tradiciją" liaudies kultūroje „smarkiai sužlugdė vyrų ir moterų skleidžiamas antiintelektualinis sentimentalizmas". Deja, patriarchalinio kalvinizmo atomazga nebuvo susijusi su „visa apimančio feminizmo įsigalėjimu"[75].

Kai rinkimų teisės suteikimas moterims nepadėjo pasiekti visų tų stebuklų, kurių tikėtasi, prasidėjo sufražisčių demoralizacija. Moterys galėjo balsuoti, tačiau struktūros iš esmės liko nepakitusios; iš tiesų ir idėjos, ir jų pagrindą sudarančios ekonominės bei politinės realijos neprarado savo gyvybingumo. Moterys nebalsavo kaip blokas ir nesibūrė į politinius judėjimus, kad paremtų savo „interesus" tam tikrus poreikius paversdamos interesais. Visa tai nė kiek nestebina, turint galvoje nuostatą, kad moterys turi išlikti tyros ir kartu padaryti tyresnę politiką. Kai rinkimų teisės suteikimo moterims neapvainikavo privačios moralės pergalė viešojoje sferoje, buvo grįžta prie dominuojančios ideologijos nustatytų sąlygų – su ta išimtimi, kad moterys galėjo balsuoti neprarasdamos visiškai „moteriškumo" ar pretenzijų į privačią dorybę. Tačiau dalyvavimas ne tik bal-

[74] Peter Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, p. 124.
[75] Douglas, *Feminization of American Culture*, p. 13.

savimo lygmenyje kėlė tokį pavojų. Kokių pokyčių sulaukė šiuolaikinės liberalės, perėmusios jų idėjas?

Liberaliosios feministės, kaip ir kiti pliuralizmo šalininkai, pasisako už „einamojo remonto" politikos, reformų, iš esmės nekeičiančių socialinėje sistemoje funkcionuojančio privilegijų ir atlygių paskirstymo, plėtrą. Kaip ir pagrindiniai *status quo* politikos moksle gynėjai, jos remiasi tam tikromis pozityvistinėmis prielaidomis, kurios determinuoja jų analizę ir išvadas, nustato jų ribas, struktūrą ir nukreipia jas tam tikromis kryptimis ir į tam tikrus tikslus. Trumpai tariant, pozityvistinėms nuostatoms būdingas atotrūkis tarp apibūdinimo ir įvertinimo, tarp „fakto" konstatavimo ir „vertės" konstatavimo. Vertybės yra privatizuotos – išreikštos lygiai su individo preferencijomis ir jausmais, kurių neįmanoma nei racionaliai apginti, nei įvertinti[76]. Vadinasi, nuo asmens vertybių ar polinkių, kurių teisingumo jis negali racionaliai pagrįsti ar apginti, priklausys, ką jis vadina „gėriu"; taigi feministė gali savo širdyje puoselėti kaltinimus šališkumu ar seksizmu kaip to, ko ji nori ar ką laiko gėriu, išraišką, tačiau ji negali pateikti rimto moralinio ieškinio ir ginti jo.

Liberaliojo feminizmo diskursas persunktas šių problemų, kaip ir ankstesnės liberaliosios minties formos. Liberalieji analitikai blaškosi tarp diskriminacijos ir institucionalizuoto seksizmo „nepaneigiamų faktų" ir „švelnaus apeliavimo" į moterų nuomones ir vertybes. Pavyzdžiui, Elizabeth Janeway savo feministinei pozicijai paremti gali pasiūlyti tik „apeliavimą į nuomones", į dogmas, kurias mes paskelbiame teisingomis, nes „*jaučiame, kad jos turi tokios būti*" (išskirta mano)[77]. Ji pati pernelyg

[76] Bihevioristinė politikos mokslo kryptis laikosi požiūrio, kad politinio gyvenimo faktai ir su jais siejamos vertybės yra skirtingos teiginių rūšys, kurios turi būti laikomos analitiškai atskiromis. „Fakto teiginių" ir „vertinamųjų teiginių" atskyrimas yra esminis dalykas. Remiantis šiomis epistemologinėmis prielaidomis, nusakyti ir įvertinti, apibūdinti, kas yra, ir reikalauti to, kas turėtų būti, yra du visiškai skirtingi dalykai.

[77] Elizabeth Janeway, *Man's World Woman's Place*, p. 12–13. Janeway revoliucija nėra tokia visiškai tuščia kaip kitos liberaliosios feministės, Gayle Graham Yates, kurios išvada knygoje *Ko nori moterys: judėjimo idėjos* (*What Women Want: The Ideas of Movement*) yra tiktai šnipštas: „... galutinai išanalizavus paaiškėja, kad teisinga tai, kuo mes individualiai, akademiškai ir socialiai tikime" (p. 189). Galima pa-

neapgailestauja dėl tokios padėties, nes net „labiausiai atsidavę socialinių mokslų atstovai" negali visiškai atsikratyti vertybių. Ir jiems „sunku atsikratyti idėjos, kad kai kurios žmogiškosios situacijos yra geresnės už kitas"[78]. Galima pamanyti, kad feminizmo skirtingo požiūrio esmė buvo būtent apeliavimas į alternatyvią padėtį kaip pagrįstai laikomą geresne už kitas, įskaitant ir dabar esamą.

Analizuodama liberalųjį feminizmą aš sutelksiu dėmesį į žmonių vaizdinius, politikai ar viešajai veiklai priskiriamus tikslus ir liberaliojo feminizmo diskurse privačiajai sferai priskiriamas galimybes bei svarbą. Liberaliosios feministės, skirtingai nei prieš tai aptartosios radikalės, galima sakyti, ignoruoja žmogaus prigimties – vyriškosios ir moteriškosios – problemą. Glaustai liberaliojo feminizmo poziciją galima apibūdinti kaip radikalų invaironmentalizmą. Teigiama, kad visi žmonės iš prigimties yra vienodi, tačiau vėliau juos formuoja, veikia ir socializuoja skirtinga aplinka, jie nukreipiami į skirtingus vaidmenis, veiklas, vertybes ir santykius. Svarbiausias žmogaus bruožas šioje schemoje yra postuluojamas beveik beribis gebėjimas prisitaikyti – dėl to akcentuojama „socializacija, orientuota į su seksizmu nesusijusius vaidmenis", „pozityvių vaidmenų modeliai" ir t.t. Kartais liberalusis invaironmentalizmas yra perdėm deterministinis, ir vaikai traktuojami kaip žmogiškasis plastilinas, kurį savo nuožiūra gali formuoti socialiniai inžinieriai tėvų, mokytojų ir kitų „socializuojančių veiksnių" asmenyje.

Liberaliųjų feminisčių invaironmentalizmas nėra nuoseklus – priešingu atveju jos turėtų pripažinti, kad kai moterys paliks tą privačiąją sritį, kuri anksčiau jas determinavo ir formavo, ir įžengs į visiškai kitokią viešąją areną, kuri dabar determinuoja vyrus – laikomus tvirtesniais, agresyvesniais, atkaklesniais, aktyvesniais, – moterys taip pat turės įgyti šiai sferai būdingus

klausti Yates: o kaip su seksistu, kuris nuoširdžiai tiki, kad moterys yra žemesnės, arba su rasistu, įsitikinusiu, kad turi engti juodaodžius, kurių nelaiko žmonėmis, arba su fašistu, kuris tiki, kad jo misija – išvaduoti pasaulį nuo žydų, ar net su neurotiku, kuris tiki, kad jį ištiks mirtis, jeigu jis be paliovos neatlikinės daug laiko atimančių ritualų?

[78] Janeway, *Man's World*, p. 136.

„vyriškus" bruožus. Nedaugelis liberaliųjų feminisčių trokšta tokio rezultato; taigi matome, kad siekdamos vienų tikslų jos moters nelaimių šaltiniu laiko jos privatizaciją, o išsigelbėjimu – įsijungimą į viešąjį gyvenimą, tačiau siekdamos kitų tikslų jos garbina moters „švelnesnes savybes", tiksliau neapibūdindamos šių nuostatų ištakų, raidos ir pradinio pamato, nes tai reikštų, kad moters privatizacija suteikė tam tikrų pranašumų ir vertybių, kad tam tikrais atžvilgiais ji buvo „gera". Liberaliosioms feministėms nepavyksta sąžiningai ir įtikinamai traktuoti problemą „skirtingi, bet lygūs" ir kitokie, arba „neskirtingi, bet lygūs" ir tokie patys, kuri nedavė ramybės XIX amžiaus sufražisčių judėjimui.

Radikaliosios feministės viešumo ir privatumo, asmeniškumo ir politiškumo dilemą sprendžia eliminuodamos visus skirtumus tarp skirtingų sferų, santykių ir veiklos, tuo tarpu liberaliosios feministės išsaugo aiškią viešumo ir privatumo perskyrą, tačiau viliasi pašalinti žalingus padarinius, kurių, jų teigimu, šis tradicinis atotrūkis turėjo moterims. Nedaugelis puoselėja iliuziją, vyravusią daugelio XIX amžiaus sufražisčių mintyse, kad jeigu moterys dalyvaus politikoje, politika automatiškai taps geresnė, ar tiki, kad įmanoma ar pageidautina nustatyti vieningus kriterijus vertinti ir aiškinti viešajai ir privačiajai veiklai ir santykiams. Tai ką tada liberaliosios feministės nori pakeisti viešojoje ir privačiojoje plotmėse? Kokias vertybes jos brangina ir norėtų geriau realizuoti kiekvienoje iš gyvenimo sferų ar jose abiejose? Atsakymai į šiuos klausimus priklauso nuo to, kaip kiekviena mąstytoja vertina moterų problemos ištakas ir mastą, kokias vertybes gina ir kokių pokyčių trokšta.

Viešasis pasaulis nebūtinai yra politikos pasaulis; jeigu jie suplakami, sutapatinami, ir vėl klaidingai identifikuojamos politinės institucijų grupės, veiklos rūšys ir tikslai. Klasikinė viešosios ir privačiosios sferų perskyros versija namų ūkį arba šeimą, dvasines institucijas ir komercines arba ekonomines institucijas atskyrė nuo arenos, kurioje suaugę vyrai, arba *piliečiai*, kaip politikai susitikdavo tam, kad pasiektų abipusiškai naudingus susitarimus. Individas vaidino kitus *viešus* vaidmenis, galbūt prekiautojo, advokato, valdininko ar mokytojo, tačiau savo *politiniame* vaidmenyje jis buvo pilietis ir jo politika

priemonių ir tikslų požiūriu buvo instrumentinė. Būti *piliečiu* reiškė prasmingai dalyvauti valstybės organizacijoje, turėti balsą, turėti žodžio teisę.

Tačiau šiuolaikinės liberaliosios feministės retai kalba apie *piliečius* ar *pilietybę*. Išimtis yra Kirsten Amundsen, ir ji atgaivina pilietybę tik tam, kad nuskurdintų jos prasmę traktuodama ją kaip „vieną iš resursų, kuris ... paskirstomas lygiai" kaip ir visi kiti[79]. Tai nesiskiria nuo tų skaičiavimų, kuriuos ji taiko šeimos ryšiams, tampantiems vienu iš daugelio troškimų, kurių patenkinimą žmonės protingai siekia maksimizuoti[80]. Amundsen sumenkina pilietybės politinį pobūdį ir kartu palieka privatųjį pasaulį be jokių jo išsaugotų neinstrumentinių vertybių, rezonanso ir prasmės. Lieka tik savanaudiškas apskaičiavimas, laisvai klaidžiojantis socialiniame peizaže, nes ir iš valstybės, ir iš šeimos yra atimta normatyvinė reikšmė ir teisėtumas, kurį jos tebeturi. Ši paskata, pakeičianti tikrąją politiką, praktiškai tampa vienintele „politika" aplinkui: toliau traukomi socialiniai ryšiai vadovaujantis „lygių galimybių", „meritokratijos", „pažangos" ir „išsilaisvinimo" imperatyvais. Vėliau šiame skyriuje aš išsamiau aptarsiu šią *pakeitimo politiką*.

Į liberaliojo feminizmo pasaulį lengviausia patekti analizuojant jo diskurso terminus: kaip apibūdinami ir aiškinami viešumo ir privatumo reiškiniai? Kokie motyvai, galimybės ir pageidaujami rezultatai siūlomi moterims? Iškart patraukia dėmesį depolitizuota kalba, kuria liberaliosios feministės apibūdina žmones, vyrus ir moteris, kaip viešosios ir privačiosios sferų atstovus. Dažniausiai vartojamas terminas yra „vaidmens" sąvoka. Niekas neprieštaraus, kad žmonės skirtingu metu, siekdami skirtingų tikslų vaidina daugelį skirtingų vaidmenų pagal savo socialinę padėtį, tačiau liberaliosioms feministėms būdingas dėmesio sutelkimas išimtinai į *vaidmens* sąvoką turi svarbią reikšmę jų pateikiamai socialinei analizei.

Liberaliojo feminizmo diskurse žmonės iš tikrųjų yra ne motinos, tėvai, įsimylėjėliai, draugai, mokslininkai, darbininkai, ekscentrikai, disidentai ar politiniai lyderiai, bet *vaidmenų atlikėjai*.

---

[79] Kirsten Amundsen, *The Silenced Majority*, p. 63.
[80] *Ibid.*, *passim*. Šia prielaida paremtas visas dėstymas.

Visuomenė yra agregatų, vaidmenis atliekančių socialinių atomų sankaupa. Mąstant vien tik vaidmenų atlikėjų terminais, socialinis gyvenimas ir žmonės sulyginami. Suniveliavus, homogenizavus apibūdinimą ir vertinimą visi vaidmenys atrodo lygūs vienas kitam. Pavyzdžiui, Cynthia Fuchs Epstein prilygina motinystę bet kuriam kitam vaidmeniui, socialiai suformuotai ir sankcionuotai veiklai su palyginti apibrėžtu veiksmų diapazonu. Taip iškreipiama tikroji motinystės reikšmė. Motinystė *nėra* „vaidmuo", toks pat kaip būti kontoros tarnautoju, mokslininku ar priklausyti Oro pajėgoms. Motinystė yra sudėtinga, įvairiapusė, prieštaringa, erzinanti, džiaugsminga veikla – biologinė, prigimtinė, socialinė, simbolinė ir emocinė. Ji susijusi su giliai rezonuojančiais emociniais ir seksualiniais imperatyvais. Tendencija sumenkinti skirtumus tarp, tarkime, motinystės ir tarnybos ne tik užgožia mūsų privačių santykių reikšmę, bet ir pernelyg supaprastina tai, kas gali ar turėtų·būti padaryta siekiant pakeisti moterų padėtį – jos dažnai raginamos pakeisti vaidmenis, kad išspręstų savo problemas.

Liberaliajam feminizmui būdingas privačiosios sferos ir moters vietos joje nuvertinimas yra kurioziškas dalykas. Viena vertus, jis susijęs su esamų socialinių realijų pripažinimu, kai šeima vis mažiau bėra „prieglobstis beširdžiame pasaulyje", ir visa tai išreiškia. Tačiau traktuojant motinystę kaip „vaidmenį" spartinamas ir stiprinamas procesas, griaunantis privačiosios sferos ir joje vyraujančių socialinių santykių reikšmę ir vertę, tiesą sakant, neturint kuo jų pakeisti. Kita vertus, feminisčių samprotavimai apie motinystės „vaidmenį" dažnai yra kupini pykčio socialinei „vertybių sistemai", neremiančiai ir nevertinančiai motinystės „vaidmens" – dėl to moterys patiria „kryžminį spaudimą" ir joms sunkiau kartu ir vaidinti „profesinius vaidmenis" „panaudojant visas [savo] galimybes", ir įžvelgti savojo motinystės „vaidmens" vertę[81]. Pasak Epstein, blogai, kai žmogus nepanaudoja visų savo galimybių, nes „individo galimybių panaudojimas naudingas visuomenei" iš esmės – tai liberalus *credo*, kurį Epstein kartoja, tačiau neįstengia jo apginti.

[81] Cynthia Fuchs Epstein, *Woman's Place*, ch. 3, p. 86–150.

Janeway savo ruožtu sustiprina viešosios sferos depolitizavimą kaip tik šią sferą laikydama vieninteliu tikru ir patikimu žmogiškųjų vertybių kriterijumi. Janeway privatizuotos moterys yra kultūrinėje nelaisvėje. Joms priskiriami vaidmenys (žmonos, motinos) supriešina jas su amerikietiškuoju etosu, ir tokia padėtis Janeway kelia sielvartą[82]. Dėl to moterys patiria stiprų anomijos poveikį – Janeway vartoja Durkheimo sąvoką paaiškinti nesaugumui, atsirandančiam, kai asmuo negauna atlygio, atitinkančio „iš anksto nustatytus sprendimo kriterijus"[83]. Moterys kankinasi, nes nedalyvauja lenktynėse dėl prizų; galioja rinkos standartai, ir privati sritis laikoma nepakankama.

Kodėl vyrams geriau sekasi? Kad įvertintume Janeway požiūrį, kuris depolitizuoja viešąją sferą ir kartu atkakliai teigia šią sferą esant alternatyvia vertybių vieta, būtina suprasti, ką ji laiko „vaidmeniu". Ji pasirenka funkcionalistinį apibrėžimą – vaidmuo „yra tai, ką veikėjas veikia sąveikaudamas su kitais, šios veiklos funkcinio reikšmingumo socialinei sistemai požiūriu"[84]. Pasak jos, vyrams sekasi geriau, nes už jų viešuosius vaidmenis jiems yra numatytas atlygis ir „yra iš anksto nustatyti sprendimo kriterijai, kuriais remiantis gali būti paskelbtas nuosprendis „gerai atlikta""[85]. Kaip ir kiti liberalios krypties analitikai, Janeway socialinę sistemą – išskyrus moterų pašalinimą iš valdžios ir privilegijuotųjų ešelonų – laiko duota; todėl nenuostabu, kad užuot suabejojusi „iš anksto nustatytais kriterijais", pagal kuriuos vertinami vyrai, ji aukština šį kriterijų ir nurodo jį kaip priemonę išspręsti moteris kankinančioms problemoms. Tapę tuo, ką veikia, vyrai žino, kas jie yra pakankamai materializuotame kelyje į savąjį tapatumą. Ji pritariamai pažymi: „Vyrai dalyvavo gyvenimo dramoje ... gaudami atlyginimą – pinigais, statusu arba pagarba. *Šiuolaikinis ūkiškas vyras žino, kokia jo pozicija. Dėl to ... jis vertina save* pagal pajamas, kurias gauna iš savo darbo, ir tikisi pats jomis pasinaudoti" (išskirta mano)[86]. Ir dar viena pastaba apie Janeway „vaidmens"

---

[82] Janeway, *Man's World*, p. 99.
[83] *Ibid.*, p. 74.
[84] *Ibid.*, p. 70.
[85] *Ibid.*, p. 74.
[86] *Ibid.*, p. 168.

sampratą. Tolesni jos samprotavimai pakrypsta gana keista linkme. Vaidmenis, abstrakčias kategorijas, Janeway padaro pasaulyje veikiančiomis jėgomis. Ji suteikia jiems galią dalyvauti sudėtinguose socialiniuose procesuose. Pavyzdžiui, ji teigia, kad vaidmenis nelengva pakeisti arba kad vaidmuo (įsiminkite – ne asmuo, bet pats vaidmuo!) gali *„stengtis išsaugoti ir atkurti tą patį santykį, kuriame jis pirmiausia buvo suvoktas"* (išskirta mano)[87].

Kaip ir Epstein, Janeway pataria moterims „eiti į viešumą", imtis naujų vaidmenų, tapti „vaidmenų laužytojomis" ir taip integruotis į viešojo pasaulio standartus. „Vaidmenų laužytojos" savo ruožtu yra „vaidmenų modeliai" ir kaip tokie padeda kitiems „laužyti vaidmenis". Vykstant šiai abstrahuotų vaidmenų sąveikai socialinė struktūra nekinta, bet „vaidmenų laužytojos" ištrūksta iš jos ir kyla aukštyn joje siekdamos savo individualių tikslų. Janeway feministinė strategija yra intensyvus individualizmas – ji net neleidžia vaidmenų laužytojoms susijungti ir sudaryti grupę, galinčią daryti spaudimą, pliuralistinės politikos *modus vivendi*. Nors jos siūlomas individualistinis feministinės dilemos „sprendimas" nekelia grėsmės jokiai esamai politinei *status quo*, Janeway primygtinai teigia, kad jis „kelia grėsmę visatos santvarkai"[88]. Deja, Janeway niekur nepasidalija su mumis paslaptimi, kaip individualios vaidmenų laužytojos galėtų mesti iššūkį visatai.

Vaidmenų kalba ir su ja susiję terminai ir sąvokos – funkcinė diferenciacija, sistemų palaikymas, socialinis nukrypimas, disfunkcinis ir t.t. – yra depolitizuota kalba. Politinė perspektyva turi būti suformuluota politine kalba. Janeway yra puikus depolitizuojančios kalbos pavyzdys. Ji atvirai atmeta rezonansinį politinio diskurso terminą „lygybė" kaip būdą charakterizuoti feministinio judėjimo tikslams. Lygybė, priekaištauja ji, yra „pernelyg mažas žodis", kad aprėptų tai, ką ji turi galvoje[89]. Tuo tarpu iš tiesų problema ta, kad tam, kuris nesiekia ir netrokšta tikrų struktūrinių pokyčių, lygybė potencialiai yra pernelyg įpareigojantis politinis terminas. Mes jau matėme, ką Janeway turi

[87] *Ibid.*, p. 129.
[88] *Ibid.*, p. 124.
[89] *Ibid.*, p. 217.

galvoje: tyčinį vaidmenų laužymą, kad išskirtinės moterys, kurios savo veikla rengia tiksliai neapibrėžtą iššūkį visatai, įgytų statusą ir tapatumo jausmą.

Be Janeway, yra ir kitų liberalios krypties analitikių, atvirai pasisakančių už aiškiai apibrėžto politinio vaidmens suteikimą moterims. Tačiau kaip sufražistes formuluojant transformatyvią feministinę viziją varžė tai, kad jos absorbavo sentimentalias teisingų politikos priemonių ir tikslų sąvokas, taip ir liberaliosioms feministėms iškyla sunkumų iš dalies dėl to, kad jos priima liberalizmo prielaidą, jog visos vertybės, tikslai ir siekiai yra paprastos privačios vertybės arba tokių vertybių junginiai[90]. Kaip ir kiti liberalieji pliuralistai, liberaliosios feministės atkakliai teigia visuotinę socialinę savanaudiškumo naudą.

Politikos, kuri prasideda ir baigiasi išteklių mobilizavimu, didžiausios įtakos pasiekimu, protingais apskaičiavimais, interesų grupių reikalavimų formulavimu, atlygių skirstymo funkcijų prisiėmimu ir t.t., problema – arba viena iš problemų – yra ne tik visiška vaizduotės stoka, bet ir nesugebėjimas garantuoti sąmoningą piliečių atsidavimą ir įsipareigojantį lojalumą. Paprasčiausiai jeigu politiniame gyvenime dominuoja savanaudiškumas, grobuoniškas individualizmas, neįmanomas joks tikras pilietinės dorybės jausmas, jokia politinės bendruomenės vizija, kuri galėtų tapti bendro gyvenimo pamatu.

Liberaliųjų feminisčių pateikiama analizė, kai ji tampa atvirai „politinė", o ne tik visuomeninė, remiasi prielaida, kad politikos tikslai ir siekiai yra duoti. Vienintelė problema feministėms – „kaip įsitraukti į veiklą". Manoma, kad feministinis sprendimas turi remtis aiškiai apibrėžtos interesų grupės formavimu[91]. Tačiau kieno interesai bus ginami? Ir vėl „visų moterų"? O rasės ir klasės problemos? Liberaliosios feministės linkusios ignoruoti arba nekreipti dėmesio į šias problemas, nors

---

90 Wolff, *Poverty of Liberalism*, p. 197.

91 Jo Freeman, *The Politics of Women's Liberation*, *passim*. Freeman priima pozityvistinio diskurso nustatytus apribojimus, atmetančius nuodugnų kritinį žmonių ir jų socialinio pasaulio tyrinėjimą. Žr.: Jean Bethke Elshtain, „Methodological Sophistication and Conceptual Confusion: A Critique of Mainstream Political Science", in *The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge*, ed. Julia A. Sherman and Evelyn Torton Beck, p. 229–252.

depolitizuotu „socialinės stratifikacijos" pavadinimu pripažįsta jas egzistuojant. Tačiau aišku, kad niekada neatsižvelgiama į visą skurdo ir neteisybės mastą ir svarbą, arba Amundsen, viena iš liberaliųjų analitikių, nagrinėjančių šią problemą, negalėjo laiduoti, kad *„feministinė programa ... gali būti įgyvendinta be didelių pastangų ar radikalaus esamų ekonominių struktūrų pertvarkymo"* (išskirta mano)[92]. Tai įmanoma *tik* tuo atveju, jeigu feministinė programa siekia integruoti į esamą struktūrą palyginti nedaug išsimokslinusių, privilegijuotų ir dažniausiai baltųjų moterų. Liberaliojo feminizmo pasaulyje „lygybė" ir „išsilaisvinimas" pasiekiami pernelyg lengvai. Suteikti šiems žodžiams pagrindą reikštų rengti iššūkį, kurio esama liberali politika negali priimti.

Liberaliojo feminizmo tendencija vietoj esminių dalykų svarstyti „stiliaus" ar „organizacinės struktūros" klausimus ir taip atvėsinti šiuos debatus akivaizdžiai matyti iš to, kaip Jo Freeman traktuoja tas, kurias ji priskiria prie „reformisčių" ir „revoliucingųjų" feminisčių. Jos manymu, paaiškėja, kad iš tiesų tarp šių grupių nėra jokių skirtumų, jokių potencialiai nesuderinamų ar konkuruojančių požiūrių į politinį pasaulį. Visus skirtumus Freeman priskiria „stiliui"[93]. Konfliktas sumažinamas iki minimumo, ir tikroji diskusija žlunga. Freeman teigia, kad įvairi šių feminizmo šakų veikla iš tiesų nėra tiesiogiai tarpusavyje susijusi ar svarbi – ji tiesiog nesuderinama. Aptardama feminisčių grupių „nesutarimus dėl strategijos ir prioritetų" Freeman iš naujo apibūdina skirtumus kaip „vienas kitą papildančius" ar – dar geriau – „nereikšmingus"[94].

Individualizmas, savanaudiškumas, vaidmenų keitimas – tai liberaliojo feminizmo skiriamieji požymiai. Tačiau viduriniajai klasei atstovaujančios liberaliosios feministės yra susiskaldžiusios daugeliu klausimų, tarp kurių ne paskutinę vietą užima tokie klausimai, kaip viešosios ir privačiosios sferų santykinė vertė ir svarba ir kokį vaidmenį kiekvienoje iš šių sričių turėtų

[92] Amundsen, *Silenced Majority*, p. 164.
[93] Freeman, *Politics of Women's Liberation*, p. 9.
[94] *Ibid.*, p. 231.

vaidinti moterys. Jos atmeta suskaidymą, atimantį iš jų galimybę gauti daugelį prizų, kuriuos siūlo ar atrodo galįs pasiūlyti viešasis pasaulis, – valdžią, statusą, galimybę dalyvauti viešajame diskurse ir svarbias viešąsias pareigas. Vis dėlto dauguma liberaliųjų feminisčių nelinkusios visiškai politizuoti ar suviešinti privačiosios sferos, srities, jų siejamos – ir ne be pagrindo – su kilnesnėmis dorybėmis ir vertybėmis, kurioms nedaro įtakos mainų santykių ir savanaudiškumo suformuotos vertybės. Taigi jos apvalytų privačiąją sritį, padarytų ją geresnę leisdamos moterims vaidinti ir viešus, ir privačius vaidmenis, tarsi tai esmingai nepakeistų jų puoselėjamų privačių vertybių. Kyla klausimai: kaip moterys gali vienodai dalyvauti abiejose srityse? Kokių tikslų siekdamos jos tai darytų? Pasiūlymai dalytis vaidmenimis ar pakeisti vaidmenis priimtini tik nedaugeliui. Jeigu būtų propaguojami visą dieną veikiantys vaikų lopšeliai vaikams nuo dvejų metų (ar jaunesniems) ir pasirūpinta jais, tai suteiktų kai kurioms moterims galimybę įžengti visai darbo dienai į viešąją areną kur kas anksčiau negu tada, kai jos turi laukti, kol vaikai sulauks mokyklinio amžiaus; tačiau vaikų auginimą perėmus viešosioms institucijoms privati sfera neteks savo pagrindinės *raison d'être* ir svarbiausio žmogiškųjų emocijų ir vertybių šaltinio. Lygiai taip pat suišorinus visą su namų ruoša susijusią veiklą, padarius ją vieša veikla privati sritis būtų griaunama toliau. „Visi žmonės, kiek tai įmanoma, būtų paversti absoliučiai viešais žmonėmis, ir industrializacijos pradėtą socialinio gyvenimo formų griovimą užbaigtų visiškas, kiek tai įmanoma, privatumo įsiliejimas į viešumą."[95] Taip būtų įgyvendintas liberalizmo imperatyvas. Jeigu pasisektų, rezultatas būtų be galo nepatrauklus: skurdūs instrumentiniai santykiai įsigalėtų visose gyvenimo srityse. Nenuostabu, kad esant tokiai alternatyvai liberaliosios feministės besąlygiškai trokšta išsaugoti daugelį tradicinių moteriškumo bruožų, taigi ir tvirtai laikytis to moteriškumo socialinės vietos. Tačiau neįmanoma be galo daryti ir viena, ir kita: smerkti moters antrarūšį statusą ir žalingus jos privatizavimo padarinius, o kartu liaupsinti ar aukštinti savybes, atsiradusias toje sferoje, iš kurios moteris reikia „išlais-

[95] Wolff, „Nobody Here But Us Persons", p. 140–141.

vinti". Viso to rezultatas – painus mišinys: savanaudiškumo padiktuota kategoriška rinkos kalba, atmiešta raginimais puoselėti švelnesnes dorybes, būtent toks derinys, kuris kamavo sufražistes. Kadangi vienintelė liberaliosioms feministėms žinoma politika yra beveik visiškas utilitarizmas, kurį jos netiesiogiai ar atvirai perima, joms nepavyko suformuluoti transformatyvios feministinės viešumo ir privatumo vizijos.

Ko gero, aiškiausią liberaliojo feminizmo konceptualinės dilemos pavyzdį pateikia Betty Friedan, dažnai vadinamos moterų išlaisvinimo „motina", veikalas, kuriuo ir užbaigsiu šį skirsnį. Savo 1963 m. parašytoje knygoje *Moteriškumo mistika* (*The Feminine Mystique*) Friedan teigė, kad po Antrojo pasaulinio karo moterys išgyveno tapatumo krizę: jos buvo įtikinėjamos, kad turėtų jaustis laimingos ir „realizavusios save" visą laiką skirdamos žmonos ir motinos pareigoms; jos jautėsi kaltos, jeigu siekė karjeros; jos buvo nelaimingos; jas kankino problema, „neturinti pavadinimo". Pasak Friedan tezės, moterys buvo persekiojamos įsigalėjusio mito, mistikos, kuri buvo tokia visa persmelkianti, kad nejučiomis formavo ir reguliavo moterų gyvenimus. Šios pragaištingos mistikos iniciatoriai pasitelkė moterų žurnalus, televiziją, reklamą, laikraščius, vaikų psichologus, sociologijos ir psichoanalizės populiarintojus ir Margaret Mead. Didžiausią problemą sudarė tai, kad mistika buvo tokia visa persmelkianti ir darė tokį didelį poveikį, jog iškreipė ir veikdama pasąmonę varžė moterų požiūrį į save ir pasaulį. Mistika ir su ja susijęs priemiesčio gyvenimo stilius „stabdė augimą arba skatino vengti jo"[96]. Friedan detalizavo šio moterų pasidavimo mistikai rezultatus: „subtilaus proto ir ugningos dvasios moterys" nekritiškai priėmė „į lytį orientuotų auklėtojų"

[96] Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, p. 77. Aš nekalbėsiu apie tai, kaip Friedan iškraipo psichoanalitinę teoriją. Jos ir daugelio kitų feminisčių požiūrio problema ta, kad jos smerkia teoriją, kurios nepasistengė suprasti iš vidaus. Teoriją jos perdėm sutapatina su nusistovėjusia, medikų kontroliuojama psichiatrijos praktika Jungtinėse Valstijose. (Žinoma, Freudas nepritarė tam, kad psichoanalizę perimtų medikai.) Toks pernelyg lengvas pasmerkimas neleidžia rimtai apsvarstyti klausimo, koks galėtų būti santykis tarp psichoanalitinės teorijos ir Amerikos psichiatrijos praktikos. Ar iš tiesų praktika atspindi teoriją, ar šiurkščiai ją iškraipo? Veikia dar vienas imperatyvas, ypač liberaliajame feminizme, – giliai įsišaknijęs antiteorinis, perdėm pragmatinis ir utilitarinis akcentas.

pamokymus ir metė „koledžus ir karjerą, kad ištekėtų ir gimdytų vaikus"[97]. Sužlugdytos ir nepatyrusios laimės santuokoje, jos pasirinko alkoholizmą, skyrybas, neištikimybę. Būdami su galvos netekusiomis motinomis, vaikai kentėjo, ir t.t. – visa vargų litanija.

Didelis Friedan 1963 m. pateikto įvertinimo privalumas – ideologijos (nors ji jos taip nevadina), kurią ji apibūdina kaip „moteriškumo mistiką", kritika. Ji tiksliai nurodo be galo jaudinantį teorinį ir politinį klausimą: kaip susiformuoja žmonių požiūris į save kaip į moralinės visatos ir socialinio pasaulio narius, kuriame vyraujantis savo paties įvaizdis atspindi bejėgiškumą, perdėtą kitų nuomonių paisymą, negalėjimą pasipriešinti autoritetui, nesugebėjimą veikti pasaulyje? Marksistai tai vadina „klaidingos sąmonės" problema, turėdami galvoje proletariato veikseną, mąstyseną ir elgseną, skatinančią tolesnį jų engimą ir eksploataciją. Vienas iš jos požiūrio trūkumų, būdingas ir daugeliui marksistinių pažiūrų mąstytojų, yra tas, kad ji nesuformuluoja kriterijų, kurie padėtų atsirinkti, kas moters požiūryje į save ir pasaulį sudaro *visiškai* klaidingą ir iškreiptą vaizdinį, kas iškreiptai pateikia svarbių tiesų modelį ir kas patikimai įkūnija ir pateikia tiesą apie ją pačią ir jos vietą visuomenėje.

Plėtodama moteriškumo mistikos sampratą, Friedan paviršutiniškai traktavo teisingus ir klaidingus moteriškumo vaizdinius ir propagavo neatsakingą elitizmą, kuriuo vadovaudamosi moterys, jau privilegijuotos dėl savo išsimokslinimo ir klasinės padėties, galėjo primesti kitoms moterims savąją kitų moterų nepasitenkinimo analizę, galėjo teigti, kad visos moterys jaučiasi taip pat kaip jos arba taip *jaustųsi,* jeigu atsikratytų savo klaidingos sąmonės ir išsivaduotų nuo moteriškumo mistikos primestų suvaržymų. Tai labai sudėtinga problema, ir nederėtų Friedan išskirti kaip ypatingos nusikaltėlės. Nedaugelis visuomenės ir politikos tyrinėtojų tinkamai susidorojo su šiuo klausimu, tačiau aš pamėginsiu tai padaryti šeštame skyriuje.

Kitas Friedan analizės trūkumas yra jos pateikiama – kartais netiesiogiai, o kartais atvirai – priešprieša tam, ką moterims

[97] *Ibid.*, p. 173.

teko išgyventi penktajame dešimtmetyje ir šeštojo dešimtmečio pradžioje kaip moteriškumo mistikos aukoms ir kaltininkėms – persekiojimą ir mistiką, ir politiniame, ir konceptualiniame lygmenyse susijusią su tuo, ką daro vyrai, kaip jie mato ir supranta save pasaulyje. (Atkreipkite dėmesį: vyrai, apie kuriuos kalba Friedan ir apie kuriuos kalbėsiu aš kritikuodama jos analizę, yra išsilavinę, mobilūs aukštesniosios ar viduriniosios klasės vyrai. Darbininkų klasė ir žemutinės Amerikos visuomenės klasės nepatenka į jos akiratį arba figūruoja tik netiesiogiai.) Užuot išplėtusi „mistikos" analizę ir analizavusi ir vyriškąją sėkmės mistiką, ji pateikia ją kaip alternatyvą moterims. Ji smerkia prie namų pririštų žmonų padėtį ir aukština sėkmės siekiančių vyrų padėtį, visus tuos „gabius, ambicingus vyrus", kurie išeina į didelį miestą ir nuolat „auga"[98]. Jos knyga – pagiriamasis peonas tam, ką patys amerikiečiai vadina „žiauria konkurencija": ji tik nori, kad ir moterys į ją įsijungtų.

Niekas neprieštaraus Friedan teiginiui, kad visiškai prie namų pririštos žmonos tapatumas yra gniuždantis ir daugeliu atžvilgių tuščias (bet „motinos" tapatumo, kurį Friedan itin glaudžiai sieja su „namų šeimininkės" tapatumu, negalima taip apibūdinti, arba toks apibūdinimas jį smarkiai iškraipo). Tačiau teigiant, kad vyro tapatumas, kadangi jis realizuojamas už namų sienų korporacinės Amerikos gelmėse, automatiškai yra jaudinantis, teikiantis pasitenkinimą ir vertingas, kuriama kita mistika, „vyriškumo mistika", ir vieno iškraipymo atsisakoma tik tam, kad būtų pasiduota kitam. 1963 m. Friedan smerkė kaip „į lytį orientuotus" Amerikos korporacinio kapitalizmo oponentus ir nekritišką pritarimą tam, kas buvo vadinama „progresu". Pripažindama vyrų dominuojamos, individualistinės visuomenės vertybes, Friedan savosios analizės logikos buvo priversta ginti tai, ką galima pavadinti darbuotojų pakeitimu – moterys biurokratės vietoj vyrų biurokratų, moterys įmonių administratorės vietoj vyrų įmonių administratorių, moterys generolės vietoj vyrų generolų. Vėliau ji kiek pakeitė savo požiūrį. Netrukus aš aptarsiu jos pozicijos pokyčius.

98 *Ibid.*, p. 201.

Trečioji Friedan pateikto klasikinio liberaliojo feminizmo problema – jos perdėtas invaironmentalizmas. Kaip ir kiti liberalūs mąstytojai – visi, kurie atvirai pripažįsta Locke'o *tabula rasa*, – Friedan teigia, kad mus *visiškai* suformuoja kultūra, kad žmogaus tapatumas visuomet ir visiškai paaiškinamas remiantis tam tikrais išoriniais kriterijais ir gali būti identifikuotas pagal šiuos kriterijus. Tai susieja Friedan su viena XIX a. feminisčių grupe ir sufražistėmis ir atskiria ją nuo kitos grupės, teigusios, kad vyras ir moteris, vyriškumas ir moteriškumas iš dalies yra skirtingi būties pradai, modusai ar būdai[99]. Pavyzdžiui, Mary Wollstonecraft knyga *Moterų teisių apgynimas (A Vindication of the Rights of Women)* yra vienas pirmųjų invaironmentalistinės tezės gynimo pavyzdžių. Sutikdama, kad jos meto moterys buvo lengvabūdės ir nieko vertos būtybės, Wollstonecraft jų bėdų priežastimi laikė auklėjimo sistemą, kuri padarė jas apgailėtinas ir kvailas. Ji norėjo, kad moterys įgytų „vyriškas dorybes" – moralinę drąsą ir nešališkumą; pasak Wollstonecraft, tikroji dorybė buvo skirta vyrams[100]. Lyčių skirtumai išnyktų, jeigu abi lytys būtų auklėjamos vienodai.

Friedan pateikiamas invaironmentalizmo variantas ne tik leidžia jai apeiti tapatumo, kaip iš dalies kūniško ar įkūnyto tapatumo, klausimus, bet kartu įgalina ją formuluoti per daug supaprastintą ir per daug optimistinę teoriją, kaip sukelti pokyčius. Ji garbina išsimokslinimą kaip išsivadavimo iš priemiesčio kalėjimo grandinių raktą. Tik išsimokslinimas gali išgelbėti moteris nuo moteriškumo mistikos ir padėti iš naujo sujungti moteriškus vaidmenis su vyriškais vaidmenimis. Kaip teigiamą pavyzdį ji pateikia vadinamąjį Danijos liaudies aukštosios mokyklos judėjimą, sugrąžinusį namų šeimininkes į „intelektuali-

---

[99] Tarp feminisčių, vyriškosios ir moteriškosios lyčių skirtingumą traktavusių kaip gilesnį nei „nulemtą" aplinkos, buvo Margaret Fuller; savo garsiojoje esė „Moteris devynioliktajame amžiuje" („Woman in the Nineteenth Century", 1884) ji teigė, jog moterys skiriasi nuo vyrų ir joms reikalinga laisvė, kad galėtų pasireikšti jų unikalios ypatybės. Ji pateikė intensyviai išgyvenamą moters „ypatingo genijaus" sampratą. Jos protestus prieš *status quo* pagyvino teiginys, kad „moteryje glūdintis elektrinis, magnetinis pradas" neturėjo galimybės pasireikšti. Žr.: Margaret Fuller, *The Writings of Margaret Fuller*, ed. Mason Wade, p. 176.

[100] Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women*, ed. Charles W. Hagelman, Jr., p. 33.

nio gyvenimo tėkmę koncentruotais šešių savaičių vasaros kursais, savotiška intelektualinio šoko terapija"[101]. Lėkšta dvasios filosofija, glūdinti šiame nurodyme, neprarado galios stulbinti skaitytoją, nes Friedan netiesiogiai teigia, kad žmogaus tapatumas – nepaisant didžiulės daugybės priklausinių, kuriuos ji pirmiausia nurodo kaip būdingus moteriškumo mistikai, – yra paviršinis reiškinys, lengvai pataisomas, lengvai atmetamas. Kita jos prielaida, be abejo, yra požiūris, kad moterims ir socialiniam pasauliui reikalinga visiška moterų integracija į esamą struktūrą: todėl 1966 m. spalio mėnesį Friedan įkurta Nacionalinė moterų organizacija (NOW) paskelbė tikslą pasiekti „iš tiesų lygią partnerystę su vyrais".

Pagal NOW Teisių bilį viena iš *būtinų* tokios „lygios partnerystės" sąlygų yra dvidešimt keturias valandas per parą veikiančių *valstybės finansuojamų* vaikų lopšelių steigimas visiems vaikams ir teisė į abortą esant reikalui. Pirmoji „teisė" dažnai buvo susijusi su utilitariniu požiūriu į vaikus ir jų auklėjimą (moterys „išlaisvinamos" deramai neatsižvelgiant į vaikų gerovę ir kartu nepamatuotai teigiama, kad vaikams automatiškai „geriau" valstybiniuose vaikų lopšeliuose negu namuose); antroji, kaip ji suformuluota, liudijo nejautrumą darbininkų klasei priklausančioms ir religingoms moterims, kurių tapatumas ir savo vertės pajautimas glaudžiai susiję su motinystės veikla. Laikydamas tokius pasiūlymus grynu gėriu ir veiksminga priemone, atsižvelgiančia į kiekvienos moters „tikruosius poreikius" ir padedančia juos patenkinti, nors daugelis moterų nuo pat pradžių sakė, kad jos šito nenori, Friedan liberalusis feministinis judėjimas liudija plintantį vienos iš įtakingiausių mistikų – klasės mistikos – poveikį.

Kas pasikeitė Friedan pažiūrose? Prieš keletą metų ji ragino feministes pereiti nuo „senojo Ne prie naujojo Taip". Tačiau jos naujasis „Taip" įtartinai panašus į senąjį „Ne", išskyrus vieną išimtį: dabar ji primygtinai teigia, kad feministės turi sutelkti dėmesį į šeimą, o ne bėgti nuo jos. Straipsnyje „Feminizmas suka nauja kryptimi" („Feminism Takes a New Turn") Friedan

[101] Friedan, *Feminine Mystique*, p. 370–371.

prisimena laimingas 1970 metų dienas, kai „vykstant pirmajam visą šalį apėmusiam streikui dėl lygybės" tūkstančiai moterų žygiavo Penktąja aveniu su įvairiais plakatais, tarp jų ir „Vaikų priežiūra 24 valandas". Jų programa tada buvo „tokia paprasta ir tiesi" arba tokia atrodė, samprotauja ji. Traktuojant šią pirmosios programos problemą kaip liudijančią jos paprastumą daug prarandama: Friedan apmąstymai neatspindi šiuos ankstyvuosius reikalavimus suformavusių prielaidų.

Toliau Friedan teigia, kad dabar, praėjus dešimčiai metų, „mūsų dukterys savąjį asmeniškumą ir lygybę laiko savaime suprantamu dalyku"[102]. Aš trumpai aptarsiu šį teiginį. Friedan nuolat paremia savo teiginius asmeniniu patyrimu, ir aš pasiremsiu savuoju. Esu keturių vaikų motina, turiu tris paaugles dukteris – specialistės ir feministės motinos dukteris. Nė viena iš jų savojo tapatumo arba, kaip Friedan tai vadina, „asmeniškumo" nelaiko savaime suprantamu dalyku. Teiginys, kad jos laiko jį arba turėtų laikyti savaime suprantamu, man kelia nerimą ir atrodo globėjiškas visų jaunų moterų atžvilgiu. Jeigu feminizmas yra moters kova su standartiniu tapatumu ir prieš jį, kodėl Friedan mano, kad motinos įgytą tapatumą turėtų ar galėtų nekritiškai perimti jos dukterys kaip reiškinio, kurį galima pavadinti naująja „*feministine* mistika", sudedamąją dalį? Ji *atimtų* iš dukterų kovą už asmeniškumą, kurią anksčiau teigė turint *esminę* reikšmę žmogaus tapatumui; be to, ji ignoruoja akivaizdų faktą, kad žmogaus tapatumas *visuomet* yra su (ir prieš), visuomet yra nukreiptas į ką nors (ir nuo). Nė viena duktė, jeigu ji nori tapti savarankišku asmeniu, ypač permainų eroje, negali tiesiog perimti savo motinos tapatumo, nesvarbu, ar jis feministinis, ar ne.

Pasak Friedan, feminizmo kova atrodo iš esmės laimėta ir moters tapatumas garantuotas. Aukštindama tai, ką feminizmas padarė – judėjimui net priskiriama garbė pagerinus vidutinio amžiaus moterų sveikatą, – ji niekur neaptaria dvejopų nerimą keliančių faktų apie jaunas moteris, kurių tapatumą feminizmas tariamai garantavo. Aš kalbu apie dabartines paaug-

[102] Betty Friedan, „Feminism Takes a New Turn", *New York Times Magazine*, p. 40.

lių, ypač jaunų moterų, savižudybių epidemijas ir paauglių nėštumus bei gimdymus nepaisant kontraceptinių priemonių ir abortų prieinamumo. Akivaizdu, jog daugeliui jaunų moterų pasaulis atrodo siaubingai painus, slegiantis, netgi nepakenčiamas; akivaizdu, jog daugelis jaunų moterų, ypač iš darbininkų klasės ir žemutinių sluoksnių, *žino*, kad nepaisant Friedan naujojo „Taip" kelias į sėkmę amerikietiškuoju stiliumi joms uždarytas. Taigi jos vėl patvirtina labai kovingą *moters* tapatumą: aš esu Moteris. Friedan nusipelno garbės už „gerus" dalykus, tačiau jai nepavyksta išanalizuoti įvaizdžio trūkumų; tai viena iš priežasčių, kodėl jos apmąstymai tokie baisiai riboti, net manieringi.

Baigdama pateiksiu dar vieną pastabą, kad pailiustruočiau viduriniosios klasės feminizmo nesugebėjimą susidoroti su svarbesnėmis problemomis, taip pat ir aptarti mūsų dabartinės krizės struktūrinius aspektus, susijusius su specifine produktyvumo kultūros praktika ir politinio atsakingumo problemomis, su socialine stratifikacija etninės priklausomybės, klasės, rasės ir lyties požiūriu. Friedan požiūrį į šeimą aš pavadinčiau „korporacine šeima". Nors ji ragina „pertvarkyti namų ir darbo institucijas", jos pertvarkymai apima tik visuotinį prisitaikymą prie būtinų sąlygų, kurias kelia korporacinis kapitalas, be abejo, galintis atsižvelgti į dvejopą lytį ir aukštesniosios bei viduriniosios klasės profesionalizmą. Nors Friedan siekia, kad būtų išplėstos socialinės paslaugos įvairias pajamas turintiems tėvams[103], šis raginimas yra susijęs su tuo, kad ji pripažįsta Amerikos mobilumo mitą, ir remiasi įsitikinimu, kad jeigu mažesnes pajamas turintys žmonės pasikeistų taip, jog labiau atitiktų profesionalumo reikalavimus – šitai Lillian Rubin savo knygoje *Kančios pasauliai (Worlds of Pain)*, analizuojančioje darbininkų klasės šeimos gyvenimą, vadina „žmonių keitimo programomis", – jeigu tik jie perimtų aukštesniosios ir viduriniosios klasės papročius, manieras ir gyvenimo stilių, jie taip pat galėtų „pereiti į labiau privilegijuotus visuomenės sluoksnius"[104]. Rubin parodo, kad

[103] *Ibid.*, p. 94.

[104] Lillian Rubin, *Worlds of Pain: Life in the Working-Class Family*. Žr. baigiamąjį skyrių.

tai visiška iliuzija. Friedan ir permąsčiusi savo poziciją išsaugo aklą klasinį požiūrį. Visi jos konkretūs pavyzdžiai, kaip poros „tvarkosi" tokiais būdais, kurie leidžia abiem būti tėvais ir abiem daryti karjerą, yra paimti iš visuomenės aukščiausiojo sluoksnio, sudarančio 10–15 procentų visų gyventojų. Ši problema, klasės problema, yra viena iš tų problemų, kurias detaliai gvildena marksistinių pažiūrų feministės, ir dabar aš aptarsiu jų analizės metodą.

Marksistinis feminizmas: kodėl moteris negali būti panašesnė į proletarą?

Yra ne viena, bet kelios marksistinio feminizmo atmainos priklausomai nuo to, kuris Marxo minties aspektas pasitelkiamas feministiniams tikslams ir kodėl. Tačiau visos marksistinės feministinės analizės vadovaujasi požiūriu, kad lytis *ir* klasė yra svarbiausi moters vietos determinantai. Kai kas vartoja abstrakčią lyties-klasės sąvoką, kuri, kaip ir radikalioji feminizmo atmaina, linkusi sulieti kategorijas „lytis" ir „klasė". Tačiau dauguma lytį ir klasę laiko sudėtingais, įvairiai tarpusavyje sąveikaujančiais veiksniais, o moterų viešumas ir privatumas, jų manymu, priklauso tiek nuo jų klasinės padėties ir santykio su gamybos būdu, tiek nuo lyties. Yra marksistinių pažiūrų feminisčių, puoselėjančių optimistišką viltį, kad visiškas moterų įsijungimas į produktyvų darbą galiausiai užtikrins visišką jų emancipaciją[105]. Tačiau kiti nepritaria tokiam optimistiniam požiūriui. Yra marksistinių pažiūrų feminisčių voliuntarisčių – kietos linijos šalininkių, kurios nori „veikti savarankiškai" kaip avangardinis judėjimas; kitos tokias strategijas laiko destruktyviomis ir ragina moteris susivienyti su engiamais vyrais ir siekti žmogaus emancipacijos, užuot kovojus su specifinėmis jų engimo apraiškomis.

Marksistinėje feministinėje literatūroje pamatinės viešumo ir privatumo sąvokos nevartojamos kaip orientacinės gairės – bent jau kaip tokios. Daugeliu atvejų (bet ne visada) viešumas ir

[105] Žr.: V. I. Lenin, *The Emancipation of Women: From the Writings of V. I. Lenin.*

privatumas pakeičiami gamybos ir reprodukcijos sferomis. Tokia transformacija smarkiai pakeičia viešumo ir privatumo prasmę. Tai bus vienas iš mano kritikos pamatų. Kitas bus marksistinio feminizmo kaip aiškiai apibrėžtos politinės perspektyvos neadekvatumas. Kaip ir Marxui, marksistiniam feminizmui būdinga tendencija traktuoti politiką kaip išvestinį, šalutinį reiškinį arba kapitalizmo socialinių santykių simptomą, kuris ateities neklasinėje santvarkoje nunyks. Aš susiesiu šiuos samprotavimus su feminisčių marksisčių pateikiamais vyrų ir moterų pasaulių vertinimais – jų analizės logika neleidžia feministėms marksistėms ieškoti lengvos išeities ir teigti, kad vyriškosios ir moteriškosios prigimčių skirtingumas iš esmės paaiškina tokių skirtingų socialinių sferų egzistavimą, – ir jų sumanytu žmogaus emancipacijos projektu. Tai savo ruožtu veda prie kitos klausimų grupės, susijusios su tuo, ką galima pavadinti „marksisčių feminisčių subjektu" – kas ji yra, ko ji nori ir ką ji turėtų daryti? Ar ji yra žmogus, galintis kalbėti apie save? Jeigu taip, tai kokia kalba, pasak marksistinio feminizmo, ji kalba? Jeigu jos kalba iškreipta, kodėl feministės marksistės siūlo alternatyvą – neiškreiptą tapatumą ir savęs supratimą, išreiškiamą kalba? (Tai yra vienintelis jo išraiškos būdas.)

Norint išsiaiškinti šiuos klausimus, būtina grįžti į XIX amžių ir imtis vienintelio klasikine marksistine kalba parašyto teksto, skirto „moterų problemai". Pats Marxas labai mažai rašė apie moteris ar šeimą, o tai, ką jis parašė, yra neapibrėžta ir fragmentiška[106]. Engelsas priėmė moterų iššūkį ir, anot jo, pasakė tai, ką būtų pasakęs pats Marxas, jeigu būtų prisiruošęs. Kadangi vėlesnės feministės marksistės atvirai arba netiesiogiai pasisako už arba prieš Engelso metodą ir išvadas ir kadangi *Šeimos, privatinės nuosavybės ir valstybės kilmė* yra svarbiausia konceptualinė sąsaja tarp Marxo ir Engelso rinktinių raštų ir šiuolaikinio marksistinio feminizmo, verta šį veikalą aptarti detaliai.

[106] Žr. dažnai ignoruojamą Marxo apybraižą „Dėl skyrybų bilio", paskelbtą 1842 m. *Rheinische Zeitung*, kurioje jis pasisako prieš skyrybų įstatymų liberalizavimą remdamasis tuo, kad santuoka – *tikroji* santuoka, sukurianti kažką nauja, *šeimą* – yra neišardoma. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 1, p. 307–310. Žr. mano analizę 4-ame skyriuje.

Engelsas plėtoja viešumo ir privatumo, marksistine terminija vadinamų gamybos ir reprodukcijos sferomis, santykio teoriją. „Pirmojo leidimo pratarmėje (1884)" Engelsas suformuluoja teiginius, nustatančius jo tyrimo ribas: „Pagal materialistinę sampratą, lemiamas istorijos momentas galiausiai yra paties gyvenimo gamyba ir reprodukcija. Bet ji pati vėlgi yra dvejopa. Pirma – pragyvenimo priemonių, maisto produktų, drabužių, buto ir tam reikalingų įrankių gamyba; antra – paties žmogaus gamyba, giminės tęsimas."[107] Toliau jis konstatuoja tai, ką vadina visuotiniu kultūros raidos dėsniu, būtent kad kuo menkiau išsivysčiusi visuomenė, „tuo labiau visuomenės santvarka priklauso nuo gimininių ryšių"[108]. Kai darbo pasidalijimu ir darbo našumo didėjimu pagrįsta visuomenės struktūra perauga gimininiais ryšiais pagrįstas struktūras, kai atsiranda privatinė nuosavybė, mainų santykiai, klasinė nelygybė ir antagonizmas, „senoji gimininiais junginiais pagrįsta visuomenė susprogdinama; vietoj jos atsiranda nauja visuomenė, suorganizuota į valstybę, kurios žemutinės grandys yra jau nebe gimininiai ... junginiai, – *visuomenė, kurioje šeimos santvarka visiškai priklauso nuo nuosavybės santykių*" (išskirta mano)[109].

Engelso išeities taškas yra prielaida, kad „pirmasis istorijoje išryškėjęs klasių priešingumas sutampa su vyro ir žmonos antagonizmo atsiradimu monogamijoje, o pirmoji klasinė priespauda sutampa su tuo, kad vyriškoji lytis pavergia moteriškąją"[110]. Ikimonogaminėse šeimose, dar nesusijusiose su privatine nuosavybe, moteris nebuvo pajungta vyrui, nebuvo ir vyrų ir moterų antagonizmo. Šis antagonizmas atsiranda kartu su monogamine santuoka. Engelsas grįžta prie „šeimos analogija" grindžiamo diskurso, tačiau padaręs lankstą. Jo analogija pereina ne nuo šeimos prie valstybės, bet atvirkščiai: nuo viešosios

[107] Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, p. 25–26. Kaip Engelsas traktuojamas priešpriešinant jį Emmos Goldman anarchistiniam feminizmui ir lyginant su juo, žr.: Kathy E. Ferguson, „Liberalism and Oppression: Emma Goldman and the Anarchist Feminist Alternative", in *Liberalism and the Modern Polity*, ed. Michael C. Gargas McGrath, p. 93–118.

[108] Engels, *The Origin of the Family*, p. 26.

[109] *Ibid.*

[110] *Ibid.*, p. 75.

sferos, kuri suvokiama kaip gamybos sfera (prie jos kaip parazitai, neturintys savarankiškos būties, prilipusios politinės institucijos), prie reprodukcijos sferos, moterų srities. Be to, šioje analogijoje glūdi prielaida, kad privati engiamų asmenų, moterų, klasė yra analogiška išnaudojamų darbininkų, proletariato, klasei gamybos sferoje. Analogiškai pajungiami darbininkų klasės *vyrai* ir visos *moterys*.

Remdamasis knyginėmis L. H. Morgano (vieno iš tų, kurie kartais vadinami „kabinetiniais antropologais") antropologinėmis formuluotėmis, Engelsas pradeda nuo pasaulietinio Edeno sodo, nuo „senosios ... lytinio santykiavimo laisvės" pakopos, kurią savo ruožtu pakeitė kraujo giminystės, punaluajinė, porinė ir galiausiai monogaminė šeimos sistemos. Šeimos evoliucija atitinka gamybos būdų evoliuciją, vykstančią griežtai pagal visuotinius istorijos dėsnius; taigi monogaminės šeimos pakopoje, arba kapitalistinėje klasinėje visuomenėje, pati „šeima miniatiūriškai rodo mums tas pačias priešybes ir tuos pačius prieštaravimus, kurie stumia į priekį ... į klases susiskaldžiusią visuomenę"[111]. Kaip ir tokie šiuolaikiniai mąstytojai ir tariami antagonistai kaip Parsonso mokyklos funkcionalistai, Engelsas teigia esant daugelį „idealių tipinių" šeimos sistemų, glaudžiai susijusių su makrostruktūra, arba gamybos būdu. Kai vieną gamybos būdą, arba makrostruktūrą, pakeičia kitas, neišvengiamai pasikeičia ir reprodukcijos būdas, arba mikrosfera, – priklausomas kintamasis. Taigi socialinei pusiausvyrai ištikimas funkcionalistas ir socialinei revoliucijai ištikimas marksistas suranda sąlyčio tašką, nes kiekvienas iš jų į visas žmonių socialinių santykių formas, taip pat ir šeimą, žvelgia iš kapitalizmo funkcinių prielaidų perspektyvos, o ne pačių socialinių santykių dalyvių požiūriu ar iš perspektyvos, kuri gali remtis jų požiūriu. Kaip ir Talcottas Parsonsas, Engelsas šeimą (privačią, tačiau tampomą viešosios teleologijos) laiko socialinės sistemos padariniu. Negali būti jokių stabdžių, kurie kliudytų visą gyvenimą besąlygiškai pajungti neišvengiamiems gamybos sferos imperatyvams, makrostruktūrai, viešajam pasauliui.

[111] *Ibid.*, p. 76.

Kaip ir Engelsas, Parsonsas sutelkia dėmesį į šeimą veikiančias jėgas, kurios priverčia ją savo vidine struktūra ir išorine funkcija prisiderinti prie aukštesnės schemos, neprieinamos socialiniams veiksniams. Šeimos struktūrą ir funkciją determinuoja makrostruktūros poreikiai: funkcionalizmas, kaip ir marksizmas, remiasi eksplicitine ar implicitine aiškia teleologija. Šeima atlieka visuomenei reikalingas funkcijas. Kai reikmės pasikeičia, šeima atitinkamai persitvarko. Pavyzdžiui, iki industrializacijos egzistavusi ideali tipinė šeima ypač pabrėžė prisirišimą ir priskyrimą. Tačiau tai pernelyg varžė kapitalui būdingą mobilios darbo jėgos poreikį; taigi šeima pasikeitė, kad atitiktų šiuos poreikius. Arba kadangi, Parsonso požiūriu, tik atskyrus nuo plataus socialinio draugų ir giminaičių tinklo įmanoma suformuoti tokį asmenybės tipą, kuriam būtų prie širdies mobilumas ir nesusisaistymas, „socializuojantys veiksniai patys neturėtų būti stipriai saistomi šeimyninių saitų"[112]. Čia aš neginčiju, kad funkcionalistinėje analizėje esama tiesos. Pavojus gresia nepamatuotoms prielaidoms, kuriomis grindžiamas teiginys, kad šeimos yra bejėgės nepasiduoti pokyčiams, pateikti dominuojančioms alternatyvias vertybes arba formuoti žmones, kritiškai žvelgiančius į savo socialinį pasaulį, o ne vien marionetes, kurios nori nenori šoka pagal makrostruktūros ar gamybos būdo dūdelę.

Ir Engelsas, ir Parsonsas priešinimąsi struktūriniams pokyčiams laiko bergždžiu, pasmerktu nesėkmei ir, pasak Engelso, vertu paniekos[113]. Taip pat ir klausimus, *kodėl* egzistuoja *tam*

[112] Talcott Parsons, „The Family in Urban-Industrial America", in *Sociology of the Family*, ed. Michael Anderson, p. 59. Taip pat žr.: Talcott Parsons, „Age and Sex in the Social Structure of the United States", in *Selected Studies in Marriage and the Family*, ed. Robert F. Winch and Robert McGinnis, p. 330–345.

[113] Pavyzdžiui, Engelsas pasisako prieš tautų „be istorijos" – t.y. tautų be istorijos, atitinkančios Engelso teleologiją, reikalaujančią, kad tautos raida vestų į kapitalizmą, idant ji turėtų istoriją, – siekimą turėti apsisprendimo teisę. Jis ir Marxas palaikė Vokietijos hegemoniją slavų atžvilgiu ir Amerikos ekspansionizmą „tingių meksikiečių" sąskaita, nes, pasak Engelso, slavai ir meksikiečiai „stokojo to, kas istoriškai būtina nepriklausomybei". „Svarbiausioji misija", kurią jis priskiria „visoms kitoms rasėms ir tautoms, didelėms ir mažoms [t.y. visoms, nevaidinusioms istorijoje aktyvaus vaidmens], – būti sunaikintoms revoliucinio holokausto", – mūsų tragišku požiūriu, tai šiurpą keliantys žodžiai. Cituojama pagal: Diane Paul, „In the Interests of Civilization: Marxist Views of Race and Culture in the 19th Century".

tikra institucija. Atsakymas aiškus iš anksto: kad patenkintų makrostruktūros arba kapitalizmo poreikius. Pačioje institucijoje (tarkime, šeimoje) ar tuose socialiniuose santykiuose, kuriuos ji įkūnija, neglūdi joks gėris. Kaip teigia ir utilitaristai, gėris priklauso nuo to, kaip klostosi reikalai, jį parodo negailestingi apskaičiavimai, formuluojami kaip industrializacija, modernizacija ar kapitalo kaupimas. Iš Engelso samprotavimų apie privatinę nuosavybę, lytinę meilę ir monogamiją matyti, kad viso to rezultatas yra geležinio narvo simbolizuojamas požiūris į socialinę analizę.

Nors šiuolaikinės individualios „lytinės meilės" atsiradimą Engelsas sieja su monogamija, jis neigia tokios meilės egzistavimą XIX a. buržuazijos tarpe – buržua santuoką „lemia besituokiančiųjų klasinė padėtis, ir todėl ji visuomet būna santuoka iš išskaičiavimo"[114]. Vyrų dominavimas yra buržua santuokos požymis, ir esant privatinei nuosavybei jis išlieka. Monogamija buržuazijos tarpe iš esmės yra moters pajungimas vyrui vadovaujantis nuosavybės imperatyvu; tačiau monogamija be nuosavybės yra „meilė" arba „lytinė meilė". Tokia meilė, jo teigimu, egzistuoja tik proletariato tarpe, nes proletariato aplinkoje monogamija iš esmės *negali* sukelti vyrų dominavimo, kadangi darbininkų klasės „neturi jokios nuosavybės". Pasak Engelso, privatinės nuosavybės apsaugojimas yra vienintelė priežastis, kodėl monogamija egzistuoja buržuazijos tarpe. Tačiau jis niekada neanalizuoja tokios problemos: jeigu nuosavybė yra svarbiausias monogamijos pagrindas, kodėl nuosavybės neturintis proletariatas negrįžta į laimingas grupinės santuokos, egzistavusios prieš atsirandant privatinei nuosavybei, dienas?

Proletariato monogamija nėra tobula. Ji bus visiškai įgyvendinta tik tada, kai išnyks privatinė nuosavybė ir „privatus namų ūkio tvarkymas" bei „vaikų priežiūra ir auklėjimas" taps tikrai visuomenine veikla. Tuomet reprodukcija nebebus tik gamybos analogas, tačiau taps giminės gamyba. Visuomenėje, kurioje nebus nuosavybės, lytinė meilė – nebeteršiama turtinių motyvų – turės didžiausią galią ir įsivyraus tobuli monogaminiai santykiai. Kaip ir visos utopinės vizijos, ši taip pat reikalauja ja patikėti. Prisiminkime, Engelsas teigia, kad išankstinė vyrų

[114] Engels, *The Origin of the Family*, p. 79.

dominavimo sąlyga yra privatinės nuosavybės turėjimas, apsaugojimas ir paveldėjimas. Iš privatinės nuosavybės kylantys ekonominiai imperatyvai skatina vyrų dominavimą, ir šį dominavimą gina buržuazinė teisė. Tačiau proletariato aplinkoje vyrų dominavimas „neturi jokio pagrindo". Engelsas prideda trumpą įspėjimą apie „tam tikrą nuo monogamijos atsiradimo laikų įsišaknijusį šiurkštumą žmonoms", kurio vis dar esama darbininkų klasėje, tačiau jis nepaaiškina, kodėl reiškinys, praradęs savo ekonominį pagrindą, apskritai toliau egzistuoja[115]. Vadinasi, Engelso požiūriu, proletarų santuoka yra monogaminė tik etimologine ar formalia prasme, „bet anaiptol ne istorine prasme". Jo formulė tokia: monogamija minus nuosavybė lygu meilė. Proletariato monogamija yra meilė, ne brutalumas ar dominavimas, tačiau kadangi individai negali gyventi vien meile, Engelsas nurodo, kad „pirmoji parengiamoji moters išsivadavimo sąlyga yra visos moteriškosios lyties grąžinimas į visuomeninę gamybą"[116].

Engelsas ignoruoja priešingus faktus, kurie prieštarautų jo teigiamam griežtam žmonijos istorijos dėsningumui. Jo pateiktas istorinių pokyčių ir šeimos, privatinės nuosavybės bei valstybės tarpusavio sąveikos aiškinimas yra lėkštas ir mechaniškas, o kaip pats save patvirtinantis – ritualinis. Pavyzdžiui, moterų engimo šaltiniu jis laiko ir jų nušalinimą nuo gamybos būdo, ir jų išskirtinį priklausymą reprodukcijos sferai. Moterų klausimo sprendimas atsiras tada, kai tai lems istorijos dėsniai, kai išnyks privačios naudos siekianti gamyba, klasių antagonizmas ir reprodukcijos funkcijas perims – arba prisiims kaip jai priskirtas – gamybos sfera arba visuomenė *in toto* (ne valstybė, kuri nunyks – jei ir ne iškart, bet neišvengiamai). „Kartu [su privatine nuosavybe, klasių antagonizmu ir t.t.] neišvengiamai žlugs ir valstybė." Anksčiau buvusioje privačioje sferoje (negali būti tikrai privačios sferos be jai priešingos viešosios sferos, o šie skirtumai kartu su politika išnyks) viešpataus romantizuota tikros monogaminės lytinės meilės atmaina, neįmanoma buržuazinio engimo sąlygomis.

[115] *Ibid.*, p. 80.
[116] *Ibid.*, p. 82.

Nors politika Engelso knygoje išnyksta, politinės jo determinizmo implikacijos išlieka. Jo pateikiamame praeities aiškinime, jo dabarties apibūdinimuose ar jo peonuose ateičiai niekur nerasime sudėtingo, save apmąstančio žmogaus[117]. Žmonės yra į stimulus reaguojančios būtybės. Net tie, kurie maištauja, Rosenthal žodžiais tariant, turi „užsičiaupti ir kovoti", nes pats diskursas priklauso eksploatacinių santykių istorijai[118]. Marksistinio subjekto, arba besubjekčio marksizmo, problema išsamiau bus nagrinėjama toliau. Dabar aš pateiksiu vieną nerimą keliantį pavyzdį iš *Šeimos, privatinės nuosavybės ir valstybės kilmės*, kad pailiustruočiau Engelso teigiamą amoralumo dėsningumą. Engelsas sako: „Tačiau nepamirškime, kad ši organizacija *buvo pasmerkta žlugti*. ... Kad ir kaip imponuoja mums tos epochos žmonės, ... jie dar tebėra neatitrūkę, kaip sako Marxas, nuo pirmykštės bendrijos bambagyslės. *Šios pirmykštės bendruomenės galia turėjo būti palaužta, ir ji buvo palaužta*" (išskirta mano)[119]. Engelsas neteigia, kad irokėzų galimybės išlikti, turint galvoje prieš juos susitelkusias jėgas, buvo menkos; jis nesmerkia ir jų negailestingų žudynių. Veikiau jis yra tvirtai įsitikinęs, kad šis puolimas *buvo neišvengiamas*. Irokėzai turėjo būti sunaikinti, kad būtų atvertas kelias kitai civilizacijos bangai, galiausiai vedančiai į beklasę utopiją.

Matyt, dėl tokios padėties negalima sielotis labiau negu dėl to, kad staigaus vėjo šuoro nuo obels nuplėštas obuolys veikiamas gravitacijos dėsnių nukrenta ant žemės. Istorinės alchemijos procese, veikiant visa apimančios teleologijos dėsniams, paprastų metalų netaurūs šlakai („žemiausios paskatos – niekšingas gobšumas, brutalus smagumų troškimas, šlykštus godumas, savanaudiškas bendrosios nuosavybės grobimas") virsta spindin-

---

[117] Tačiau randame *animal laborans*, žmogų kaip iš esmės ir visų pirma dirbantį gyvūną. Vienas iš įdomių darbo aspektų yra žmogaus santykiai su gamta. Engelso požiūris neigia lankstų žmogaus santykį su gamta: jis pabrėžia tik viešpatavimą. Iš tiesų jis parodo viešpatavimą kaip katalizatorių, kuris pavertė beždžionę žmogumi ir skiria mus nuo „žemesniųjų" būtybių. Taigi žmogus yra gamtos šeimininkas, ir žmonės atsiskiria nuo gamtos tiek, kiek ją įvaldo. Skaitykite puikią Mary Midgley knygą *Gyvulys ir žmogus* (*Beast and Man*), kur pateikiama sąmojinga ir įtikinama tokios arogancijos kritika.

[118] Rosenthal, „Feminism Without Contradictions", p. 31.

[119] Engels, *The Origin of the Family*, p. 101.

čiu aukso gabalu („naująja, civilizuotąja visuomene")[120]. Engelso įsitikinimas, kad niekšingas brutalumas yra laisvų, teisingų ir išsivadavusių visuomenių preliudija, mane pribloškia savo nedialektiškumu. Šeštame skyriuje aš grįšiu prie istorinių veiksnių, moralinių ribų ir socialinių pokyčių problemos. Dabar pakaks vieno baigiamojo komentaro. Jis paimtas iš Johno Dunno samprotavimų apie tai, kodėl marksizmui nepavyko pateikti išsamios ir nuoseklios žmonijos ateities teorijos. Jis rašo, kad kiekvienas marksistinis aiškinimas, „kuris įsigudrina liūdną žmonijos praeities istoriškumą sujungti su nepagrįstai optimistiniu žmonijos ateities istoriškumu", nuo pat pradžių grindžiamas „leidimu išsisukinėti"[121].

Yra ir kita rimta problema – Engelso požiūris į moterų emancipaciją. Jis neįstengia įtikinamai paaiškinti, kodėl visiškas moterų įtraukimas į gamybos sferą gali „universalizuoti pavydą ir savimaną, kurie, marksizmo požiūriu, yra svarbiausi buržuazinės pilietinės visuomenės požymiai"[122]. Tai, ką Richardas Krouse vadina Engelso „abstrakčiu kolektyvizmu", leidžia jam ignoruoti šį klausimą ir *vaikų* problemą ir tiesiog tarti, kad „visuomenei" perėmus rūpinimąsi vaikais žmonių reikalai savaime susitvarkys: „... kad išlaisvintų moteris iš namų geto, Engelsas nori perkelti vaikus į valstybės getus (arba jų porevoliucinį atitikmenį). Tačiau, švelniai tariant, anaiptol neaišku, ar individo autonomijos ir savimonės vertybės, kurias labai vertina reflektyvesnės marksistinio idealo versijos, klestėtų tokioje aplinkoje."[123] Engelso teorijos neadekvatumas meta feministėms marksistėms bauginantį iššūkį. Koks buvo jų atsakas?

Kaip jau minėjau, marksistinių pažiūrų mąstytojai linkę viešąją ir privačiąją sferas traktuoti kaip gamybos ir reprodukcijos sferas. Šis pakeitimas nelaikomas rimta problema, susijusia su prasmės praradimu, turint galvoje tą visuomenės gyvenimo ir istorijos apibūdinimą, kurio visiškai arba iš dalies laikėsi mark-

[120] *Ibid.*
[121] Dunn, *Western Political Theory*, p. 101.
[122] Krouse, „Patriarchal Liberalism and Beyond".
[123] *Ibid.*

sistai[124]. Atsisakydamos privatumo sąvokos, marksistės feministės (išskyrus keletą išimčių) praranda, tiesiog nuplauna daugelį giminiškų sąvokų, ypač tas, kurios susijusios su šeimos vaizdais, emocijomis ir saitais. Feministės marksistės, apsiribojusios siauru ekonometriniu modeliu, laiko šeimą tik svarbiausiu ekonominiu vienetu, kurį apibrėžia jo vaidmuo „atliekant namų ūkio darbus ir darbo jėgos reprodukcijos cikle, kuris jį susieja su funkcinėmis kapitalizmo prielaidomis"[125]. O šeimyninė ištikimybė? Intymumas? Atsakomybė? Įvairių kartų tarpusavio ryšiai? Meilė? Neapykanta?

Įtikinamiausias argumentas prieš marksistiniam feminizmui būdingą ekonometrinių terminų diegimą į šeimyninių ryšių ir santykių sferą, ateinantis man į galvą, būtų paklausti bet kurios motinos, ar ji sutiktų, kad „būsimosios darbo jėgos gamyba" tinkamai apibūdina tai, ką ji daro. Baimė dėl vaikų ir meilė jiems, pateikiamos kaip santykių tarp „reproduktorių" ir „būsimosios darbo jėgos" išraiška, netenka savo prasmės, savo emocinio reikšmingumo. Pasirinkdamos abstrakčią, redukcionistinę kalbą, feministės marksistės sugriauna įprastinę kalbą ir išvengia rimtų klausimų, kurie iškyla, kai stengiamasi išreikšti ir išanalizuoti šeimyninių santykių gilumą ir sudėtingumą. Ekonometrinio diskurso ribose problemos, iškylančios, kai išeities taškas yra žmogus ir jo santykiai, paprasčiausiai išnyksta.

Ortodoksinių marksistinių pažiūrų feminisčių pateikiami samprotavimai apie viešąją sferą stokoja ir prasmės, ir nuosek-

---

[124] Aš neanalizuoju feministinio istorijos mokslo darbų, kuriuose marksizmas pasitelkiamas kaip galingas konceptualinis pleištas, atveriantis kelią į moterų istoriją, bet sutelkiu dėmesį į tuos tekstus, kurie pateikia marksistinę feministinę politinę perspektyvą. Apie marksistinę lyginamosios politikos perspektyvą žr.: Heleieth Saffioti, *Women in Class Society*. Vadinamųjų „beklasių" visuomenių kritiką žr.: Heide Scott, *Does Socialism Liberate Women?* Apie sovietinį moterų nepilnavertiškumo suvokimą žr.: Gregory J. Massell, *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Struggles in Soviet Central Asia 1919–1929*.

[125] Jane Humphries, „The Working Class Family: A Marxist Perspective", in *The Family in Political Thought*, ed. Jean Bethke Elshtain. Humphries, ekonomikos istorikė, savo darbuose besivadovaujanti marksistinio feminizmo požiūriu, aptaria darbininkų klasės šeimą remdamasi istorinių faktų tyrinėjimais ir argumentais, prieštaraujančiais jos kritikuojamam ekonometriniam modeliui. Ekonometriniam požiūriui daugiausia rūpi tai, ar namų ūkio ekonomika arba gamybos būdas kuria pridedamąją vertę.

lumo. Šiose analizėse nefigūruoja viešasis gyvenimas kaip politinis gyvenimas ir asmuo viešuoju piliečio aspektu. Pilietis pašalinamas, ir žmonės skirstomi išimtinai pagal jų santykį su gamybos priemonėmis. Sąvoka „pilietis" yra abstraktus terminas. Tačiau iš esmės „pilietis" yra asmuo, vaidinantis politinį vaidmenį. Tokie marksistinio diskurso terminai, kaip „darbo jėga kaip prekė", „smulkioji buržuazija", „liumpenproletariatas" arba „būsimosios darbo jėgos kaip prekės reproduktoriai", yra ne tik abstraktūs, bet ir – aš ieškau tinkamiausio apibūdinimo – „sudėtiniai". Asmuo net netraktuojamas kaip individualus vaidmens atlikėjas – kita abstrakti sąvoka, – bet laikomas reaguojančiu *kolektyvinės* kategorijos nariu. Netrukus aptarsime, ar feministės marksistės, atmetančios ekonometrinį modelį, turi alternatyvą, įgalinančią jas matyti ir konceptualizuoti subjektą. Taip pat atsisakoma autoriteto ir įstatymo sąvokų ir, deja, samprotavimų apie politinę valdžią, kaip ji įgyjama, kokiems tikslams ji gali būti panaudojama, kokiomis priemonėmis gali būti kontroliuojama. Nors feministės marksistės, vartojančios abstrakčią kalbą, kurią aš kritikuoju, neanalizuoja šio klausimo, aišku, kad perėjimas nuo viešumo ir privatumo kaip pamatinių sąvokų prie abstrakčios ekonometrinės kalbos, kurioje atsisakoma šių terminų ir visų su jais susijusių sąvokų, ne tik nuskurdina jų, kaip visuomenės analitikių, darbą, bet ir skatina jas pateikti pernelyg optimistiškus nurodymus, kaip pakeisti padėtį. Visuomet lengviau garsiai raginti įvykdyti socialinę revoliuciją, kai nėra kam atsiliepti, – kalbantis žmogus, potencialus sąjungininkas ar protagonistas, nutildomas prieš pradedant šaukti.

Nutolus nuo griežto ortodoksinio marksistinio feminizmo ima ryškėti klausimai, kurie šiame modelyje paliečiami netiesiogiai arba visai apeinami. Vienas iš tokių klausimų yra žmogaus prigimties klausimas, kurį aš jau išsamiai aptariau ketvirtame skyriuje, Marxui skirtame skirsnyje. Tačiau Marxo nedomino problema, kaip skirtinga visuomeninė vyrų ir moterų padėtis lemia sąmonės ar asmens tapatumo skirtumus net tarp tos pačios klasės vyrų ir moterų. Nors feministės marksistės, ypač išugdytos ankstyvųjų, filosofinių Marxo raštų, bando spręsti vyrų ir moterų pasaulių, jų tapatumo, galimybių pakeisti padėtį ar šio

pakeitimo strategijų problemas, jos ne ką tenutolo nuo pamatinių Marxo prielaidų, kad žmogaus prigimtį daugiausia, jei ne išimtinai, lemia visuomeniniai gamybiniai santykiai. Turint galvoje deformacijas, atsirandančias dėl to, kad žmogus turi gyventi pasaulyje, kuriame viešpatauja priespauda ir išnaudojimu grindžiami santykiai (prisiminkime – visa žmonijos istorija yra klasinės priespaudos ir klasių konfliktų istorija), galima sakyti, kad žmogaus prigimtis yra susvetimėjusi. Susvetimėjimas „apima individo santykį su jo socialinės ir gamtinės aplinkos elementais ir jo dvasinę būseną, arba santykį su pačiu savimi"[126]. Kaip apibendrindamas teigia Stevenas Lukesas, susvetimėjimas yra socialinis reiškinys, individo dvasinė būsena, spėjamas jų abiejų santykis ir galiausiai – mūsų tikslams tai svarbiausia – iš anksto susidarytas arba numanomas paveikslas ar vaizdinys, koks tas socialinių reiškinių ir dvasinių būsenų santykis galėtų ar turėtų būti. Žmogus (suprantamas bendrai) yra susvetimėjęs su savimi ir vėl susigrąžins save, kai nebebus susvetimėjęs. Susvetimėjimas skatina individų degradaciją, nužmogina juos, atima jų prigimtines galimybes, neleidžia jų realizuoti. Jei į feministės marksistės darbotvarkę įeina uždavinys padaryti galą moterų susvetimėjimui, ji jau pasirinko ir turi priešingą modelį, kuo moterys taps, kai jos bus laisvos būti „tikrais žmonėmis".

Humanistinio marksistinio feminizmo pavyzdys yra Sheilos Rowbotham knyga *Moters sąmonė, vyro pasaulis* (*Woman's Counsciousness, Man's World*), kurioje ji analizuoja susvetimėjusį ir deformuotą žmogų kapitalistinėje, prekinėje sistemoje. Rowbotham požiūriu, šią deformaciją galima suprasti tik sutelkus dėmesį į „išorinį gamybos pasaulį ir vidinį šeimos ir seksualumo pasaulį". Atkreipkime dėmesį, kad viešasis pasaulis tampa „išoriniu" ir redukuojamas į gamybinius santykius, o privatusis pasaulis tampa vidine privatumo ir intymumo, kuriems nėra vietos išoriniame pasaulyje, zona. Mūsų laikais marksistinė teorija, tęsia ji, liūdnai atsilieka nuo politinės praktikos, įskaitant „naujas

[126] Steven Lukes, „Alienation and Anomie", in *Social Structure and Political Theory*, ed. Glen Gordon and William E. Connolly, p. 195. Taip pat žr.: Ollman, *Alienation: Marx's Concept of Man in Capitalist Society*.

organizacijos formas" – ji pateikia moterų, gėjų ir studentų išsilaisvinamųjų judėjimų pavyzdžius, – kurių politika išreiškia „prekinės gamybos ir kitų gyvenimo kapitalizmo sąlygomis aspektų tarpusavio sąveiką". Kapitalizmas – ir čia išryškėja numanomas Rowbotham susvetimėjimo modelis – „ne tik eksploatuoja samdomus darbininkus, jis atima iš vyrų ir moterų sugebėjimą *visiškai atskleisti savo potencijas visose gyvenimo srityse*" (išskirta mano)[127]. Ką kapitalizmas atėmė? Ką marksistinio feminizmo siūlomas sprendimas žada grąžinti? Ar šį grąžinimą galima apibrėžti glausčiau negu visiško potencijų atskleidimo visose gyvenimo srityse sąvoka – geriausiu atveju miglotu pažadu?

Pirmiausia Rowbotham aptaria žmones, ypač moteris, remdamasi tais bruožais arba aspektais, kurie apibūdina juos specifinėmis kapitalistinės visuomenės socialinėmis sąlygomis. Vaizdinga, paprasta kalba ji aprašo, ką reiškia būti „gyva lėle" – taip apibūdinamas tapimas moteriška ir kartu vaizdžiai parodoma tai, ką marksistai vadina materializacija, moters santykio su jos akių makiažu sudaiktinimo procesas. „Šuniškas gyvenimas" detalizuoja nužmoginančius samdomojo darbo kapitalizme aspektus, turinčius poveikį vyrams, o „privalėjimas nuolat mokytis iš kitų" apibūdina dar blogesnę moterų, kurios neturi teisės, Rowbotham žodžiais tariant, į „lygią eksploataciją", padėtį. „Moters darbai niekada nesibaigia" iškalbingai primena namų ruošos darbų „vidinį pasaulį" ir begalinio kartojimo jausmą, o kartu tai, kad jie nusipelno mažai pagarbos.

Tačiau Rowbotham nepatenkinta tuo, ką šiuo metu feministės iš tiesų žino apie tai, kaip ir kodėl yra taip, kaip yra. „Mes turime daug daugiau žinoti apie tą specifinį būdą, kaip konkrečios mažos mergaitės suvokia save konkrečiose šeimose tam tikrose visuomenės formose"[128], – rašo ji. Moterys turi aiškiau suvokti save, jos turi „susilpninti dominuojančios grupės įtaką teorijai", išties pačiai kalbai[129]. Ji nori suprasti, kokiais būdais visuomenė įsiskverbia į individo sąmonę. Supratusi „įvairių ele-

[127] Sheila Rowbotham, *Woman's Consciousness, Man's World*, p. xv.
[128] *Ibid.*, p. 31–32.
[129] *Ibid.*, p. 33.

mentų santykį kapitalizmo, kuriame dominuoja vyrai, struktūroje", ji ketina mesti iššūkį lyčių darbo pasidalijimui, vyraujančiai „fantazijos tvarkai"[130]. Ji pakartoja savo reikalavimus ir programą primygtinai teigdama, kad, pirma, „mūsų visiškai privatus, asmeninis patyrimas yra paveiktas išorinių socialinių santykių" ir kad, turint galvoje šią tarpusavio sąveiką, feministės turi įsigilinti į „tą specifinį būdą, kaip dominuojantys kapitalistinės visuomenės santykiai ir vertybės prasiskverbia į visas „asmeninėmis" laikomas žmogaus gyvenimo sritis", – tai klausimai, kurie lieka „iš esmės neištirti"[131].

Neišvengiamai iškyla du klausimai: pirmasis – ar privačiojoje sferoje visiškai dominuoja arba yra įdiegtos viešojo pasaulio vertybės. Jeigu jų tarpusavio santykis yra ne tik asimetrinis, bet visiškai determinuojantis, tai neabejotinai sukels tam tikrą neviltį, nes Rowbotham „prekinės gamybos" pasaulį apibūdina kaip absoliučiai sugadintą ir laiko tai svarbiausiu viešojo pasaulio bruožu. Antrasis – išsiaiškinti, kaip Rowbotham siūlo įgyvendinti savo programą, savo įsipareigojimą teorijos ir pačios kalbos lygmenyse pateikti alternatyvas galios persunktam ir deformuojančiam diskursui, fantazijai ir asmens tapatumui. „Jeigu mes kada nors turime padaryti galą vis stiprėjančiam ekonomikos brovimuisi į kapitalistinės visuomenės struktūrą, kuriuo pasinaudoja valdančiosios klasės politinė galia, turime suformuoti *alternatyvios visuomenės koncepciją*" (išskirta mano)[132]. Rowbotham ar bet kam kitam, norinčiam pakeisti esamą tvarką kokia nors alternatyvia, pirmiausia būtina atskirti tuos visuomenės gyvenimo ir santykių aspektus, kurie žmonėms yra tokie fundamentalūs, kad jų negalima pakeisti arba jie neturėtų būti keičiami mūsų rizika, ir tuos, kurie yra prievartinių santykių liekanos ir gali būti istorijos nušluoti.

Aš sujungsiu savo atsakymus į abu Rowbotham mano pateiktus klausimus, nes visame tekste esamos viešųjų ir privačiųjų santykių padėties apibūdinimą ji susieja su tam tikro alternatyvaus gyvenimo būdo pažadu. Ta sąsaja tampa kalba, būtent

130 *Ibid.*, p. 122.
131 *Ibid.*, p. 55.
132 *Ibid.*, p. 101.

tokia kalba, kurią moterys turi „sulaužyti", ir tokia, kurią jos turi pasirinkti. Galiausiai aš parodysiu, kad jos visa persmelkiantis epistemologinis ar konceptualinis reliatyvizmas sugriauna jos teiginių – ir kaip paaiškinimo, ir kaip ateities vizijos – nuoseklumą.

Kartais Rowbotham privačius santykius („visas asmeninėmis laikomas žmonių gyvenimo sritis") apibūdina kaip „veikiamus" išorinių socialinių santykių, kaip „visiškai priklausomus" nuo vyraujančio gamybos būdo, kaip persmelktus visuomenėje dominuojančių santykių, kaip „determinuojamus" išorinių jėgų. Bet tai vis skirtingi tos pačios realybės ar santykių grupių traktavimo būdai, skirtingai atsiliepiantys dabarties supratimui ir ateities siekiams. Būti „veikiamam" išorinės jėgos ar būti „visiškai priklausomam" nuo šios jėgos yra labai skirtingi santykiai. Pirmuoju atveju išlieka galimybė, kad, pavyzdžiui, šeima arba mūsų privatus pasaulis gali būti ne tik prieglobstis negailestingame pasaulyje, bet ir iš dalies autonomiška sritis, kurioje išlieka, nors netvirtai ir netobulai, tikrai žmogiškos alternatyvos rinkos santykiams ir vertybėms. Rowbotham griebiasi tai vienos, tai kitos iš šių alternatyvų priklausomai nuo to, ar ji tvirtai nori pasmerkti tai, kas yra, ar protarpiais stengiasi numatyti, kas gali būti. Tačiau iš to nieko neišeina, nes nuo to, kaip mes apibūdiname tai, kas *yra*, neišvengiamai ir būtinai priklauso mūsų lūkesčiai ir galimybės, kaip mes įsivaizduojame tai, kas galėtų būti.

Kartais Rowbotham jaudinamai vaizduoja šeimos kaip „visų persekiojamų, išblėsusių, išsekintų jausmų, kurių nepripažįsta prekinė gamyba, prieglobsčio" svarbą, ypač darbininkų klasės žmonėms. „Šeima yra vienintelė vieta, kur žmonės vis dar randa jiems pažįstamą meilę, saugumą ir jaukumą."[133] Marksizmo terminais kalbant, šeimoje moterys kuria „vartojamąją vertę", o ne rinkos ar mainų vertę. Tačiau Rowbotham pakaitomis tai giria, tai smerkia šį faktą: giria, nes vidinis „reprodukcijos" ir šeimos pasaulis nėra absoliučiai priklausomas nuo rinkos reikalavimų, kur daiktai turi tik kainą, bet neturi jokio vidinio oru-

[133] *Ibid.*, p. 59.

mo; smerkia, nes nors moterys kuria „pridedamąją vertę" (šis teiginys nesuderinamas su jos požiūriu, kad rinka visiškai nepraryja šeimos), jos tebėra nuvertintos – neturėdamos rinkos kainos, jos negali turėti jokio orumo. Turint galvoje šio klausimo sudėtingumą, tikriausiai nėra kito pasirinkimo, kaip smerkti ir girti. Tačiau tokiu atveju tai turi būti suformuluota aiškiai, o ne priklausomai nuo situacijos, *ad hoc*, kaip elgiasi Rowbotham.

Rowbotham jautrumas privačiajai sferai emociniame žmonių gyvenime galiausiai neįsilieja į įtikinamą aiškinamąją teoriją, – tikriausiai dėl jos nusistatymo įrodyti savo tiesą išimtinai neteorine kalba. Kalbėjimas kasdiene kalba ir atsispyrimas paskatai, tikrai tam tikrais atžvilgiais galingai paskatai, suformuluoti savo argumentus abstrakčia, daugumai visuomenės narių neįkandama kalba, turi didžiulę galią. Tačiau Rowbotham nueina per toli, laikydama teorijos kalbą tik dominavimo instrumentu, kuris turi būti atmestas kaip tik tada, kai ji ragina engiamuosius perimti kalbą ir padaryti ją savo kalba, kuri išreikštų jų tikrovę[134]. „Teorijos kalba – atsieta kalba – tik išreiškia engėjų patiriamą tikrovę."[135] Be abejo, tai negali būti visiškai teisinga, nebent ji nori apkaltinti ir patį Marxą: nė vienas eilinis proletaras niekada nevaizdavo savo dilemos labai sudėtinga teorine *Kapitalo* kalba. Kalbą, arba teorinę kalbą, Rowbotham laiko tik ginklu dominuojančių grupių rankose. Tačiau kartais ji teigia – ar bent jau taip atrodo, – jog ir kasdienės tikrovės kalba taip nuodugniai atspindi „galingųjų žodžius", kad galingieji „savo nuožiūra apibrėžia ir kontroliuoja tikrovę"[136].

Galingieji iš tiesų turi daugiau galimybių suprantamai išdėstyti savuosius socialinės tikrovės vertinimus, tačiau tai nereiškia, kad visa kalba, taip pat ir teorijos kalba, turi kilti tik iš dominuojančiųjų arba tarnauti tik jiems. Jeigu Rowbotham teiginiai būtų teisingi, išeitų, kad jeigu engiamieji kada nors įgys galią, jie irgi pavers kalbą dominavimo įrankiu, jie irgi primes kitiems savo požiūrį į tikrovę, – nebent ji nori apginti tai, ką kitur vadina „sentimentalizmu", teigiančiu, kad engiamieji yra tyresni ir kilnesni, nes jiems teko kentėti.

---

134 *Ibid.*, p. 32.
135 *Ibid.*, p. 32–33.
136 *Ibid.*

Liepdama moterims „pakeisti žodžių prasmę"[137] arba ragindama įsijungti į revoliucinius judėjimus ir „padaryti galą dominuojančios grupės įtakai teorijai" Rowbotham parodo didelį įžvalgumą. Tačiau paskiri asmenys ar grupės nepakeičia žodžių *de novo*. Prasmės lėtai rutuliojasi bėgant laikui; įvairūs kintančios socialinės praktikos, santykių ir institucijų apibūdinimai galiausiai veda prie pakitusios tikrovės, kurios dalis yra pasikeitęs šios tikrovės apibūdinimas. Rowbotham moterims šiame procese skiria keistą ir prieštaringą vietą. Pirmiausia ji nušalina jas „nuo esamos kalbos" ir vaizduoja jas kaip visiškai nutolusias „*nuo kultūros*" (išskirta mano)[138] nepaisydama to, kad jos yra kalbą vartojančios, kultūrą atskleidžiančios, save suprantančios būtybės. Atrodytų, kad moterys neturi nieko bendro su kalbos ir kultūros atsiradimu ir istorinių tradicijų perdavimu. Piršti tokį požiūrį reiškia traktuoti moteris kaip egzistuojančias anapus kultūros, jų būklę laikyti geriausiu atveju pusiau natūralia. Rowbotham niekur šito neteigia, nes ji aiškiai mato, kokį separatistinės moteriškosios kultūros ir visuomenės, anklavo vyrų dominuojamame pasaulyje, garbinimą šitai paskatintų ir koks beprasmiškas būtų toks žingsnis[139]. Tačiau jos dėstymas neišvengiamai veda prie kito teiginio: turint galvoje privatumo ir viešumo, gamybos ir reprodukcijos priešpriešą, vyrų ir moterų patirtis yra tiesiogine to žodžio prasme nesuprantama vienas kitam. Kadangi moteris ji laiko „pridedamosios vertės" gamintojomis – taigi proletariatu sau, engiama ir revoliucine klase, – jos siūloma alternatyva yra paversti reprodukcijos sferą mūšio lauku siekiant pakeisti padėtį. Ji teigia kovą, kuri kartu yra ir individuali, ir kolektyvinė, tiek gamybos, tiek reprodukcijos teritorijoje. Tačiau ji niekada nekalba apie tai, kaip gali baigtis ši kova visose žmonių egzistencijos srityse, pernelyg politizuojanti visus šios egzistencijos aspektus ir todėl veikiau sunaikinanti, o ne išsauganti jos puoselėjamas žmogiškąsias vertybes.

Rowbotham dilemos iš dalies kyla dėl to, kad jos nagrinėjami klausimai yra labai sudėtingi. Tačiau tai tik viena problemos

[137] *Ibid.*, p. 33.
[138] *Ibid.*, p. 34.
[139] *Ibid.*, p. xiii.

pusė. Kitas aspektas yra tai, kad jos pradiniai konceptualiniai žingsniai neutralizuoja daugelį jos aiškiai išdėstytų tikslų. Savo analizę ji pradeda eklektiška tolerancija, girdama daugelį feministinių tekstų, kurie yra visiškai nesuderinami savo požiūriu į svarbiausias problemas, taip pat ir tokius, kurių nuostatoms ji kitur savo samprotavimuose aiškiai prieštarauja[140]. Tačiau ypač iškalbingai jos episteminis reliatyvizmas (kuris niekada nėra tik reliatyvizmas pažinimo teorijų lygmenyje, bet trykšta ir moraliniu reliatyvizmu) išryškėja traktuojant Freudo „gana keistas idėjas". Kadangi šis traktavimas atspindi didesnę su Rowbotham požiūriu susijusią problemą, aš aptarsiu jį išsamiau.

Rowbotham ne tik yra įsitikinusi Freudo pažiūrų keistumu, – ji smerkia jo teorines pažiūras vadovaudamasi visišku reliatyvizmu idėjų srityje. Ji niekur neaptaria Freudo idėjų remdamasi jo paties tekstais, bet kaip jo keistumo įrodymą cituoja išmestą ištrauką iš laiško, rašyto sužadėtinei 1883 metais, laiško, kurį pirmąkart be konteksto cituoja Friedan *Moteriškumo mistikoje.* Rowbotham paprasčiausiai pakartoja šį pradinį iškraipymą[141]. Bet svarbesnis jos samprotavimų aspektas yra tai, kad ji griežtai pasisako prieš tuos teiginius, kuriuos priskiria Freudui, tačiau kurie tiek pat priklauso ir Marxui, ir prieš tuos, kuriuos yra išsakę beveik visi politikos ir visuomenės teoretikai, – būtent kad tam tikros konceptualinės kategorijos arba mąstymo formos gali turėti visuotinį ir transistorinį pobūdį. Iš tiesų ji giria Karen Horney (psichoanalitikės, atmetančios Freudo pateiktą moters raidos aiškinimą) kultūrinį reliatyvizmą teisingai teigdama, kad šis reliatyvizmas Horney ir tuos, kurie pritarė jos

[140] Žr. *ibid.*, past. 12, p. 9.

[141] Toje ištraukoje, kuri Friedan ir Rowbotham atrodo įžeidžiama, Freudas, pasidavęs romantiniam susižavėjimui, maldauja savo būsimąją nuotaką „pasitraukti iš kovos į ramią veiklą mano namuose, kur nėra konkurencijos". Tarytum šito nepakaktų pasmerkti jam kaip „nepritapėliui" (pats toks smerkimas yra netikęs, turint galvoje tai, kad Rowbotham reikalauja individus ir jų mintis traktuoti istoriniame kontekste, o Freudas čia, žinoma, atspindi tą kontekstą), Freudas dar nusikalto ir tuo, kad kritikavo Johną Stuartą Millį, – tokia pozicija Rowbotham atrodo buvusi „reakcinga tuo metu". Tačiau jai nerūpi, už ką Freudas kritikavo Millį ir kokia tos kritikos esmė. Atrodo, ji nežino, kad Freudas išvertė į vokiečių kalbą Millio *Apie moterų pavergimą*. Žr. Freudo pastabas apie Millį 3-io skyriaus 94-oje išnašoje (p. 158).

pozicijai, paskatino kritikuoti Freudą[142]. Dėl to Rowbotham pateko į keblią padėtį, kurios esmės ji neįstengia suprasti. Visi, kurie puola mąstytoją už tai, kad jis ar ji pretendavo taikyti tam tikras aiškinimo kategorijas skirtingoms kultūroms ar skirtingiems istorijos tarpsniams, ir daro tai iš visiško kultūrinio ir episteminio reliatyvizmo pozicijų, atsiduria ant lakaus smėlio, kur buvo pastatę kitus. Tai rizikinga pozicija dėstyti savo paties teiginiams ir argumentams – nebent esi pasirengęs tiksliai ištirti, kodėl tavo paties argumentų *ne*pakerta reliatyvistiniai teiginiai, pateikiami prieš tuos, su kuriais nesutinki.

Pavyzdžiui, Rowbotham tvirtina, jog Freudas buvo linkęs „daryti apibendrinimus ... nepripažindamas, kad jis kalba iš tam tikros lyties ir kultūrinės pozicijos"[143], – šis teiginys neteisingas pats savaime ir (tai dar svarbiau) nesuderinamas su kitais Rowbotham teksto aspektais, taip pat ir su jos teiginiu, kad išsamus konkrečios egzistencijos detalizavimas gali virsti visuotiniais postulatais apie gyvenimą be priespaudos ir eksploatacijos. Ji nutyli sunkumus, kuriuos kelia jos pačios pozicija, ir vengia sukti galvą, kaip įmanoma suformuluoti sąvokas apibūdinti tam tikrai tikrovei – jos atveju visų moterų visose visuomenėse, kuriose viešpatauja prekinis kapitalizmas, – kurias būtų galima taikyti skirtingoms kultūroms. Pareiškusi, kad reliatyvizmas yra geras dalykas, ji nemato reikalo remdamasi tam tikrais racionalumo standartais apginti savo požiūrį kaip racionalesnį, vidujai nuoseklesnį ir pagrįstesnį už tuos požiūrius, kuriems ji prieštarauja ir su kuriais nesutinka.

Nepaisant šių problemų, Rowbotham analizė turi didelių privalumų. Ji pripažįsta, kad žmonės stengiasi išlikti žmogiški priespaudos sąlygomis ir išsaugo, nors ir netvirtai, reflektyvią ir kritišką savimonę. Jos individai nėra taip absoliučiai determinuoti, kad būtų tik pasyvūs vaidmenų atlikėjai. Ji kalba apie konkrečiai suvokiamą ir galintį veikti žmogų, o ne apie abstraktų ir nesugebantį veikti. Žmonės patiria sielvartą atitolę nuo savo artimųjų, ir šis sielvartas bei jų nelaimingumas įtikinamai, nors ir netiesiogiai, liudija žmonių poreikius, kurių arba nepai-

[142] Rowbotham, *Woman's Consciousness*, p. 10.
[143] *Ibid.*

so, arba juos iškreipia esama socialinė tikrovė. Tačiau Rowbotham nesiima sunkių klausimų: kiek žmonių poreikių ir galimybių yra prigimtinės arba duotos ir kiek jų yra socialiai sąlygotų? Kiek žmogaus nelaimių ir rūpesčių paprasčiausiai yra dalis to, ką reiškia būti žmogumi, ir kiek jų galima susieti su ydingomis ir išnaudotojiškomis socialinėmis formomis? Šie svarbūs klausimai verčia išsamiai apibūdinti viešosios ir privačiosios tikrovės bei tapatumo terminus ir yra būtini *kiekvienam* šios problemos svarstymui iš įtikinamos feministinės perspektyvos.

Dabar aš aptarsiu visiškai kitokią marksistinių pažiūrų mąstytoją Juliet Mitchell, rašančią ir įrodinėjančią abstrakčia teorijos kalba, kurią Rowbotham laiko natūraliai atstumiančia. (Tačiau, turint galvoje jos polinkį į reliatyvizmą, Rowbotham galėjo ir nesmerkti Mitchell kaip feministės.) Savo 1971 metais išleistoje ir feminizmo klasika tapusioje knygoje *Moters padėtis* (*Woman's Estate*) Mitchell ketina pateikti feministinius klausimus ir surasti marksistinius atsakymus – atsakymus, kuriuose nėra nė lašo sentimentalizmo, įprasto kitiems feministiniams požiūriams, romantizuojantiems engiamųjų apibūdinimus ir fetišizuojantiems moterų engimo sąlygas. Šiuo apgalvotu pirmuoju žingsniu Mitchell meta pirštinę radikaliosioms feministėms ir kultūrinėms separatistėms.

Nors Mitchell atvirai išsižadėjo pagrindinių radikaliojo feminizmo kategorijų ir išvadų, ji, kaip ir šios analitikės, remiasi prielaida, kad gamta ir kultūra arba „gamtinis biologinis" ir „kultūrinis istorinis" pradai yra griežtai atskirti. Šitai atsispindi jos teiginiuose apie tai, kaip ir kokiomis sąlygomis moterys įsilieja į kultūrą, tokią žmogiškąją tvarką, kurią ji prilygina patriarchatui, – būtent veikiant nepalenkiamiems, abstraktiems, neistoriniams, visuotiniams dėsniams. Mitchell dėsniams būdingas priežastinis veiksmingumas. Savo forma jie yra visuotiniai ir visuotinai taikomi, todėl jais galima paaiškinti visus atskirus, įvairius skirtingų kultūrų įvykius ir reiškinius. Teorija – „mokslinis marksizmas" arba „mokslinis froidizmas" – savo ruožtu aiškina dėsnius. Rowbotham tampa visa apimančio reliatyvizmo auka, tuo tarpu Mitchell remiasi tam tikromis prielaidomis, kurių veikimas yra geležinis. Ji sukuria formalistinį visuotinumą, kuris peržengia arba ignoruoja gausią išlikusių kultūrinių

ir socialinių formų – buvusių ir esamų – įvairovę[144]. Reliatyvistė gyvenimo būdų įvairovei suteikia nepataisomos tikrovės statusą, tuo tarpu Mitchell sumenkina įvairovę iki regimybės lygmens, po kuriuo glūdi „*būtini* žmonių visuomenės dėsniai"[145], būtini ta prasme, kad visi skirtingi reiškiniai yra nekintamai susiję vienas su kitu, taigi ir su tam tikrais dėsniais, nepriklausomais nuo istorinių ypatumų ir determinacijų. Aš pamėginsiu įrodyti, kad Mitchell dėsniai suformuluoti tokiais abstrakčiais terminais, jog pradinės sąlygos, kurios nepaaiškina dėsnių, tačiau yra būtinos jos aiškinime, kad tie dėsniai veiktų, *visuomet* gali atrodyti tinkamos. Mitchell analizėje teorijos ir faktų ryšys yra labai padrikas. Ji galutinai pereina į pozityvistinio socialinio mokslo pozicijas tvirtai pareikšdama, kad jos aiškinimai neįpareigoja jos laikytis normatyvinės pozicijos; iš tiesų ji aiškiai atskiria vertybinius sprendimus nuo mokslo dėsnių ir faktų[146].

Nors Mitchell mokslinė teorija yra daug sudėtingesnė ir reikalaujanti didesnių pastangų negu jos kritikuojamas primityvus empirizmas, ji, kaip ir ne tokie sudėtingi empirizmo sekėjai, individualios ir visuomeninės *prasmės* nepaisymo nelaiko svarbiausia problema. Šiuo požiūriu ji veikiau visiškai seka Engelsu ir funkcionalistais, o ne duoda jiems atkirtį. Mitchell aiškinimuose, taip pat ir lyties bei klasės traktavime, nėra reflektuojančio subjekto. Savižiną ir tapatumą apimantis aiškinimas negali

[144] Dėsniais grindžiamų paaiškinimų ieškojimas socialiniuose moksluose remiasi prielaida, kad gamtos mokslus ir žmogų tiriančius mokslus sieja, arba turėtų sieti, aiškinimo logikos simetrija, be to, dėsniais grindžiamuose paaiškinimuose egzistuoja aiškinimo ir prognozės simetrija. Taigi kiekvienas „teisingas paaiškinimas" turi turėti prognozės galią.

[145] Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, p. xvi. Daugiau struktūralistinio požiūrio pavyzdžių galima rasti Australijoje leidžiamame žurnale *Working Papers in Sex, Science and Culture*. Ypač žr.: Elizabeth Gross, „Lacan, The Symbolic, The Imaginary and The Real", p. 12–32, ir Mia Campioni, „Psychoanalysis and Marxist Feminism", p. 33–60.

[146] Mitchell požiūris įgalina ją kritikuoti primityvų empirizmą, pavyzdžiui, Naomi Weisstein, kuri daug kartų perspausdintame darbe „Kinder, Küche, Kirche kaip mokslo dėsnis" („Kinder, Küche, Kirche as Scientific Law: Psychology Constructs the Female", *Motive*, p. 78–85) smerkia Freudą už tai, kad jis nedaro to, ko niekada ir neketino daryti, – nepateikia galimų pakartoti kontroliuojamų eksperimentų su žmonėmis, kurie atitiktų siaurus primityvaus verifikacionistinio mokslo modelio kriterijus.

remtis geležinio, dėsningo numatomumo teigimu. Norint paaiškinti ir suprasti žmonių socialines sistemas kaip skirtingas, kupinas daugeriopų prasmių ir tam tikrų apibrėžtumų, kurių negalima suprasti be išsamaus asmenų ir jų socialinės tikrovės apibūdinimo, reikalinga aiškinamoji ir kritinė socialinė teorija. Tačiau Mitchell mano galinti pateikti į dėsnius pretenduojančius teiginius *pirma nepateikusi žmonių, gyvenančių skirtingose kultūrose, susijusių tam tikrais apibrėžtais santykiais* ir kalbančių „ta pačia" ir kartu „skirtinga" kalba, turint galvoje visuomeninių ir individualių prasmių įvairovę, analizės.

Aš įvertinsiu Mitchell indėlį į feministines diskusijas dėl viešumo ir privatumo parodydama, kaip jos moters padėties samprata, o vėliau *Psichoanalizė ir feminizmas* (*Psychoanalysis and Feminism*) nukenčia dėl perdėto abstraktumo. Kaip ir tie mąstytojai struktūralistai, kuriais ji remiasi – Louis Althusseras, Jacques'as Lacanas ir Claude'as Lévi-Straussas, – Mitchell istorijos veiksniais laiko struktūras, dėsnius ir ideologines formacijas, o ne žmones. Paprasčiausiai žmonės tampa nuolatinio struktūrų ir dėsnių veikimo ir perdavimo priemone – jei tik galima sakyti, kad žmonės apskritai egzistuoja. Kadangi analizuojant skirtingus požiūrius į viešumą ir privatumą man svarbu nustatyti, ar teoretikė pateikia platų požiūrį į žmogų, ar išbraukia jį iš savo vizijos, Mitchell polinkis į struktūralistinį diskursą kelia nerimą. Monique Wittig teisi sakydama, jog atsisakydamas laikyti engiamąsias klases subjektu marksizmas istoriškai prisideda prie to, kad užkertamas kelias „visoms engiamų žmonių kategorijoms formuoti save istoriškai kaip subjektus"[147].

Mitchell asmenys – klasės arba lyties kategorijos nariai – yra objektyvuotos esybės, pavaldžios visuotiniams dėsniams. *Moters padėtyje* Mitchell stengiasi paaiškinti moters situaciją remdamasi tuo, kad ji yra veikiama objektyvių sąlygų „sudėtingo viseto", įvairių elementų, kuriuos ji vadina „Struktūromis", vienovės. Ji rašo: „Kadangi moters padėties vienovė bet kuriuo metu yra kelių struktūrų, judančių skirtingu žingsniu, rezultatas, ji visada yra „perdėm determinuota""[148]. Šios suvienytos

[147] Wittig, „One is not Born a Woman", p. 73. Wittig kritiką aš analizuoju 6-ame skyriuje, formuluodama savo teorinę alternatyvą.
[148] Juliet Mitchell, *Woman's Estate*, p. 101.

struktūros, mirgančios jos knygos puslapiuose ir rašomos iš didžiosios raidės kaip tikriniai daiktavardžiai, yra Gamyba, Reprodukcija, Seksualumas ir Socializacija. Moterys vaidina tam tikrus vaidmenis kiekvienoje struktūroje. Ideologija arba „ideologinė formacija" vaidmenį pateikia kaip duotą; taip iš moterų atimama galimybė autentiškai suprasti savo situaciją. Jos gerai nepažįsta savęs, nes nesuvokia gilumininių struktūrų ir veikiančių dėsnių, kuriuos galima užfiksuoti tik mokslinės teorijos kalba, suprantama nedaugeliui išrinktųjų. Galiausiai nelabai svarbu, ar moterys teisingai, ar iškreiptai supranta visuomenės formacijas, nes, nepaisant Mitchell raginimų kovoti, ne pačios moterys yra istorijos veiksniai, bet Struktūros. Atskiri sluoksniai turi „savo autonomišką tikrovę", tačiau kiekvieną iš jų „galiausiai ... determinuoja ekonominis veiksnys"[149]. Struktūros „juda" skirtingais žingsniais ir „sustiprina" viena kitą. Vieną dieną jų prieštaravimai „taip sustiprins vienas kitą, kad visi kartu sudarys sąlygas revoliuciniams pokyčiams" ir Struktūros „bus pralaužtos"[150].

Nors Mitchell aiškiai ir primygtinai įtraukia privačią sritį – Seksualumą, Reprodukciją ir Vaikų Socializaciją – į savo daiktų schemą, traktuojant, pavyzdžiui, Seksualumą, galingą ir stipriai rezonuojančią veiklą, kaip „sparčios evoliucijos" abstrakčią Struktūrą ir silpniausią grandinės grandį[151], iškreipiami socialiniai santykiai abstrakcijas imant kaip realius daiktus. Be to, prarandama daugelį šimtmečių gyvuojanti sudėtinga privačios tikrovės kalba. Kadangi Mitchell yra įsitikinusi, kad visos Struktūros turi būti puolamos vienu metu (tiek, kiek jos yra monolitinės), ragindama pakeisti esamą padėtį ji palaiko tolesnę įvairiopą šeimos funkcijų, susilydžiusių Seksualumo, Reprodukcijos ir Socializacijos Struktūrose, plėtrą. Taigi nors ji aiškiai ir drąsiai gina vaikams reikalingą ugdomąją socializaciją, Mitchell struktūralizmas, kaip ir jam artimas funkcionalizmas, socialiniams negalavimams gydyti gali paskirti arba numatyti tik nekenksmingą paplitusios ligos dozę, nors aišku, kad dėl to menksta

149 *Ibid.*
150 *Ibid.*
151 *Ibid.*, p. 147.

žmonių galimybės sukurti įvairiapusius, tvarius socialinius santykius ir privačiajame, ir viešajame pasauliuose[152].

Mitchell programinėje feministinės kovos darbotvarkėje „mokslinė socialistinė" analizė derinama su liberaliojo feminizmo reikalavimais – matyt, tikintis, kad tokie reikalavimai, apimantys teisę į vienodą užimtumą ir vaikų priežiūrą, pagilins esamos santvarkos prieštaravimus ir greičiau priartins apokaliptinio lūžio dieną. Tačiau iš jos analizės sunku suprasti, kodėl moteris, kuri yra žmona ir motina, turėtų būti nusiteikusi siekti tolesnės jos šeimos gyvenime susilydžiusių funkcijų diferenciacijos. Šeima yra jos prasmingiausių, nors ir gniuždančių, socialinių santykių ir veiklos vieta, ypač kai viskas, ko ji gali tikėtis kaip alternatyvos, – tai būti įtrauktai į Gamybos Struktūrą, kurią Mitchell griežtai kritikuoja (teisingai!) kaip tokią, kurioje vyrauja neįdomus, žeminantis ir – moters darbininkės atveju – menkai apmokamas samdomasis darbas be jokių garantijų. Daugumos moterų realios alternatyvos yra ribotos. Jos privataus pasaulio sugriovimo ir daugybės esamų poreikių, veiklos bei prasmių netekimo emocinė kaina gali būti didžiulė.

Jeigu moteriai sakoma, kad ji vis tiek turi žengti šiuos žingsnius, nes taip ji gilins kapitalistinės visuomenės prieštaravimus, idant vieną dieną jos susilydžiusios struktūros sutrūktų ir atsirastų nauja tvarka, ji visai teisingai stebėsis, koks religinis tikrumas, be dvasinės paguodos, jai peršamas nesant aiškios ir įtikinamos ateities alternatyvos vizijos. Čia Mitchell atsisakydama pateikti politinę teoriją, kuri suteiktų didesnį veiksmingumą, paramą ir prasmę, aiškiai nuskurdina analizę. Ji neturi politinės bendruomenės sampratos, piliečio sąvokos, aiškaus supratimo, kokią prasmę žmonėms turi jų atsidavimas šeimai, bendruomenei, šaliai. Galiausiai Mitchell abstrakčiame marksistiniame struktūralizme nėra nei asmenų, nei politikos. Yra tik griežta struktūrų ir funkcijų tarpusavio priklausomybė ir vyrai bei moterys kaip vaidmenų atlikėjai, neturintys refleksija paremto savo vaidmenų ir juos palaikančių įsitikinimų suvokimo.

[152] Šiame ankstyvajame darbe Mitchell yra pakankamai susipažinusi su psichoanalizės teorija ir jautriai atsižvelgia į tai, kad augančiam vaikui reikalinga nuolatinė priežiūra ir ugdymas.

Kaip ir Parsonsas, Mitchell mano, kad visiškai socializuotas asmuo ne tiek vaidina vaidmenį, kiek pats *tampa* tuo vaidmeniu, kurį vaidina[153]. Pasak Mitchell, mes esame tos funkcijos, kurias atliekame; iš tiesų mes esame jų bruožai. Pavyzdžiui, „šeima ne tik užvaldo moterį: ji sukuria ją"[154].

Mitchell abstrahavimasis nuo kūniško žmogaus ypač ironiškas turint galvoje tai, kad ji visų pirma yra mąstytoja, linkusi į feministinę ir marksistinę mintį įjungti psichoanalitinę teoriją – kaip privačios sferos teoriją arba skirtą jai. Tačiau Mitchell pozityvizmas skatina ją traktuoti psichoanalizę kaip mokslinių dėsnių, veikiančių reprodukcijos sferoje, kompleksą – tam tikrą gamybos dėsnių, kuriuos pateikia jos marksizmas, analogą. Žmones, kurie Freudo studijose yra tokie be galo sudėtingi ir pasižymintys įvairių lygmenų prasmės suvokimu, Mitchell redukuoja į abstrakčią esmę, objektus, kurie pažįsta dėsnius kaip nesąmoningi, pasyvūs reaguotojai. Nepaisant nuolatinių Freudo įspėjimų, kad nesąmoningo psichinio proceso negalima materializuoti, sudaiktinti ar traktuoti kaip dėsningo, Mitchell rašo apie „Nesąmoningąją sferą" kaip apie psichoanalitikos mokslo „objektą". Kaip ir jos Struktūros, Nesąmoningoji sfera, o ne visiš-

---

153 Žr.: Parsons, „Age and Sex in The Social Structure of the United States", *passim*.

154 Mitchell, *Woman's Estate*, p. 151. Galiausiai nėra didelio skirtumo tarp Parsonso, pritaikančio Freudą funkcionalistiniams tikslams – maža mergaitė užauga ir tampa ekspresyvia auklėtoja kaip mama, o berniukas tampa instrumentiškai prisitaikančiuoju kaip tėtis, – ir Mitchell, pritaikančios Freudą struktūralistiniams tikslams. Pavyzdžiui, „mergaitė užaugs tokia pati kaip jos motina, tačiau berniukas užaugęs taps kitu tėvu" (*Psychoanalysis and Feminism*, p. 170). Kaip rašė Richardas Bocockas (kritikuodamas Parsonsą, tačiau tai lygiai tinka ir Mitchell): „Pernelyg sklandžiai veikiančiose Parsonso socialinėje, kultūrinėje, asmenybės ir organinėje sistemose nebėra jokių konflikto ženklų. Jos visos atrodo susijungusios į vieną visumą. ... Parsonso sistemų teorijoje nebeliko gyvenimo." (*Freud and Modern Society*, p. 54.) Mitchell eliminuoja konfliktą sujungdama struktūras į absoliučiai determinuotą visetą, nors ji postuluoja gilų struktūrų konfliktą, netgi prieštaravimą. Tačiau skaitytojui, suvokiančiam, kad absoliutus determinuotumas sukuria sistemoje savotišką metahomeostazę, konflikto momentas yra neįtikinamas. Mitchell, kapitalistinės visuomenės priešininkės, galvojančios apie revoliuciją, ir Parsonso, garbinančio kapitalistinę visuomenę ir trokštančio išlaikyti pusiausvyrą, požiūriu, bendros pamatinės prielaidos ir sąvokos nebūtinai rodo, kad jie turi vienodai interpretuoti tam tikras reiškinių grupes, nors yra stipri šių interpretacijų suartėjimo tendencija.

kai konkretus asmuo, veikia pasaulyje. Kalbėdamas apie dėsnius Freudas turėjo galvoje, kad žmonių psichiniame gyvenime galima aptikti tikimybių, dėsningumų ir tendencijų. Jis neigė, kad psichoanalizė gali būti prognozuojantis mokslas[155]. Sudėtingas Freudo žmogus užleidžia vietą objektyvuotai Nesąmoningajai sferai ir neistoriškai moteriai, įtrauktai į žmonių tvarką veikiant negailestingiems patriarchato dėsniams. Nors Mitchell moteris dalyvauja iniciacijos ceremonijose, ji yra priimtoji be savimonės, vaikas. Ir suaugusi ji išlieka nesąmoninga. Tėvo įstatymas, kurio ji laikosi, glūdi Nesąmoningojoje sferoje, ir ši Nesąmoningoji sfera veikia nepriklausomai nuo žmogaus, kuriame ji slypi; tai veikiau mašina šmėkloje, o ne šmėkla mašinoje.

Kultūra traktuojama kaip neapibrėžta visuma, didžiulis išsklidęs konglomeratas. Nepaisant visų „regimų" ekonomikos, ekologijos, istorijos, religijos, politikos, meno ir kalbos skirtumų, visur veikia tvirta giluminė struktūra, universali ir formali. Kas bendra visoms žmonijos kultūroms? „Tėvo įstatymas", arba patriarchatas. Tačiau jeigu, pavyzdžiui, „tėvo įstatymu" galima paaiškinti zunių genties moters, Amerikos priemiesčio namų šeimininkės ir Anglijos karalienės gyvenimą, ką galiausiai galima paaiškinti? Šios moterys – ir visos kitos, – Mitchell požiūriu, gyvena pagal visuotinį patriarchato ediktą ir jo įstatymus. Kuo remdamasi ji daro tokią išvadą? Tiesiog tuo, kad

[155] Mitchell struktūralistiniai imperatyvai kaip mokslinė teorija leidžia jai tvirtinti, kad psichoanalizė turi savo „dėsnius" ir kad šiuos „dėsnius" kažkaip galima išgauti „iš jos specifinės problematikos" (*Psychoanalysis and Feminism*, p. xx). Praktiškai tai reiškia, kad aiškinamąjį dalyką galima atskirti nuo aiškinimo logikos neprarandant nieko svarbaus. Išgauti psichoanalizės dėsnius iš jos „specifinės problematikos" – tai išmesti pačius tuos reiškinius, kuriuos būtent ir aiškino Freudas: sudėtingą žmogų, žmogaus psichiką ir asmenybę. Freudo objektas visada buvo ne „Nesąmoningoji sfera", bet psichika, kurioje vykstantys nesąmoningi psichiniai procesai yra vienas iš aprašomajame, topografiniame, ekonominiame ir struktūriniame lygmenyse bei santykiuose veikiančių varomųjų jėgų aspektų. Teorinės brandos laikotarpiu, perėjęs prie struktūrinės teorijos, postuluojančios id, ego ir superego kaip psichikos veiksnius, Freudas akcentavo ego, savarankiško proto ir savirefleksijos galią. Tačiau Mitchell, įspūdingai, bet galiausiai siaurai ir abstrakčiai interpretuojanti Freudą, apie šią galią niekur nekalba. Ji tvirtina, kad pati socialinė-istorinė terpė, kurioje atsirado teorija, negali teorijos išsamiai paaiškinti ar sukritikuoti – puiku, – tačiau ji eliminavo iš Freudo teorijos patį jos objektą, ir mes susiduriame su kuriozišku dingusios psichikos atveju.

būdamos žmonių tvarkos nariai moterys *iš esmės turi* būti pavaldžios patriarchato įstatymams. Patriarchatas yra pati *kultūra*. Mitchell teigia: „Šis simbolinis tvarkos įstatymas apibrėžia visuomenę ir lemia kiekvieno į ją patekusio žmonių padermės gyvūnėlio likimą"[156]. Į tai, jog Freudas pabrėžė psichinį biseksualumą ir vaiko identifikavimąsi su abiem tėvais, neatsižvelgiama. Oidipo kompleksas tapatinamas su tuo, kad vaikas perima „patriarchalinę visuomenės santvarką"[157]. Freudo teorijoje nėra tokio dalyko kaip „Oidipo kompleksas *apskritai*". Yra tiek Oidipo kompleksų, kiek yra žmonių – su vaikų ambivalentišku seksualumu susiję konfliktai gali išsispręsti be galo įvairiais būdais[158]. Feministinė analizė ir vėl postuluoja falo nenugalimumą, apie kurį svajoja vyrai fantazijose apie visagalybę. Dėdama lygybės ženklą tarp patriarchato ir „žmonijos istorijos" Mitchell prisideda prie tų radikaliųjų feminisčių, kurias ji kritikuoja už neistorinį patriarchato traktavimą. Atsidūręs viso šio mokslinio, griežto dėsningumo terpėje, žmogus turi stengtis kaip nors šturmuoti šią visuotinių dėsnių – patriarchalinių, kapitalistinių – sistemą, veikiančią visur ir turinčią bent vieną bendrą tikslą: engti moteris.

Ieškodama išeities iš šio struktūrinio geležinio narvo, Mitchell griebiasi Lévi-Strausso teiginio, kad moterys buvo visuotiniai mainų objektai[159]. Keista, tačiau tai tampa vilties spinduliu. Dar keisčiau, paaiškėja, kad patriarchato įstatymas, taip pat ir kraujomaišos draudimas, siekia išlaikyti tokią situaciją, kurioje moterys yra visuotiniai mainų objektai. (Tačiau, žinoma, kraujomaišos draudimo *raison d'être* buvo patys žmonės, kuriems dažnai tekdavo įveikti savo despotiškus seksualinius ir agresyvius potraukius.) Moterys yra mainų objektai *visose* kultūrose ir patriarchatas „apibūdina visuotinę kultūrą", pareiškia Mit-

[156] *Ibid.*, p. 391.
[157] *Ibid.*
[158] Žr., pavyzdžiui: Sigmund Freud, „The Dissolution of the Oedipus Complex", *Standard Edition*, vol. 19, p. 179. Freudas rašo: „Aš neabejoju, kad čia aptariami chronologiniai ir priežastiniai ryšiai ... yra tipiški; tačiau aš nenoriu teigti, kad tai yra vienintelis galimas tipas."
[159] Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, p. 393.

chell[160]. Akivaizdus gyvenimo būdų skirtingumas ignoruojamas arba suderinamas su visiškai abstrakčiu teiginiu, „nepagrįsta teleologija, primenančia XVIII amžiaus teorinius samprotavimus apie visuomenės sutartį", kurių nepatvirtino turimi antropologiniai ir istoriniai duomenys[161]. Eleanor Burke Leacock nurodo, kad visus vyrų ir moterų tarpusavio sąveikos aktus Lévi-Straussas (taigi ir Mitchell) interpretuoja kaip asimetrinius „mainus" – nepaisant to, kad paties Lévi-Strausso darbas liudija egzistuojant simetrinius, abipusius santykius, kur moterys nėra keičiamos prekės. Šio „visuotinio dėsnio", kaip ir visų kitų, rezultatas – realių visuomenių, realių skirtumų, tikrosios įvairovės ir realių vyrų bei moterų viešumo ir privatumo dinamikai būdingo ambivalentiško sudėtingumo iškraipymas.

Pasirinkusi neistorines, visuotines kategorijas, nepaisydama priešingų faktų ir ginčijamų įrodymų, Mitchell teturi vieną išeitį iš patriarchalinių įstatymų ir monolitinės Struktūrų vienovės – *deus ex machina*, visuotinius moterų mainus. Tai paskatina Mitchell žengti neįtikimiausią konceptualinį žingsnį ir pateikti nepateisinamą teiginį, kad kraujomaišos draudimas, toks svarbus ikikapitalistinėse visuomenėse, kapitalistinės ekonomikos, kuri nepriklauso nuo moterų mainų, sąlygomis yra „nereikšmingas". Pasak Mitchell, šiuolaikinis „kraujomaišos draudimas" taip „garsiai" akcentuojamas (iš tiesų išvis retai girdime jį akcentuojant – jis tiesiog pripažįstamas, jeigu nenorima, kad visuomeninis gyvenimas ir mūsų svarbiausi bei intymiausi santykiai taptų brutalūs ir iš esmės išnaudotojiški) todėl, kad, pagal rinkos apskaičiavimus, jis mums nebereikalingas. Tiesiog stulbina tai, kad mąstytoja, kuri pareiškia pateiksianti ankstesniems feministiniams iškraipymams priešingą Freudo aiškinimą, tokias galingas, baugias, nuslopintas žmogaus psichinio gyvenimo konsteliacijas traktuoja kaip parazitines arba sukeltas apskaičiuotų, išorinių mainų motyvų, kurie turi įtvirtinti vyrų dominavimą (ir todėl reikalauja, kad pats kraujomaišos draudi-

[160] *Ibid.*, p. 409.
[161] Eleanor Burke Leacock, „The Changing Family and Lévi-Strauss, or Whatever Happened to Fathers", *Social Research*, p. 250.

mas būtų *sąmoningai pasirinkta manipuliavimo strategija*, turinti palaikyti tokius santykius).

Jeigu Mitchell nori būti nuosekli, siekiant pakeisti padėtį, be abejo, reikia atsikratyti Oidipo komplekso, kraujomaišos draudimo, taigi ir moterų feminizacijos. Jeigu kraujomaišos draudimas yra ne kas kita, kaip moterų mainų, kurie kapitalizme tapo nereikalingi, įrankis, mums geriausia pripažinti šį faktą ir išardyti suraizgytą patriarchalinio įstatymiškumo, glūdinčio pačiame draudime, voratinklį. Tačiau turint galvoje Mitchell postuluojamą kraujomaišos draudimo ryšį su žmonijos kultūra, sunku įsivaizduoti, kas jį pakeistų. Pirmykštė orda? Pats save apribojantis iškreiptas polimorfiškas rojus? O gal mes racionaliai pasirinksime apsimesti, „tarsi" toks draudimas tebeegzistuoja, kad užkirstume kelią suaugusiesiems išnaudoti vaikus, kurie yra nuo jų priklausomi? Mitchell smarkiai nepuola dabar nebereikalingo kraujomaišos draudimo. Ji miglotai kalba apie „kultūrinę revoliuciją", sukursiančią naujas struktūras ir laisvas galimybes. „Tai patriarchato sugriovimo klausimas", – konstatuoja ji, tačiau, turint galvoje jos pačios negailestingą analizę, šansai, kad šis troškimas išsipildys, bemaž tokie pat, kaip ir sugriauti gravitacijos dėsnį[162].

Aš manyčiau, kad iš tiesų yra kur kas daugiau vilties pakeisti esamą padėtį, nei pripažįsta rašytojos feministės, ketinančios mesti iššūkį visatos tvarkai ar sugriauti visuotinę patriarchalinę santvarką. Viltį man įžiebia visiškai kitokia žmogaus ir socialinės tikrovės samprata, susiformavusi interpretuojant Marxą ir

[162] Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, p. 416. Ironiška, tačiau Mitchell užbaigia tuo pačiu determinizmu ir totalitarizmu, kuriuos taip sumaniai kritikavo kaip radikaliojo feminizmo analizės bruožus. Knygoje *Moters padėtis* ji pažymėjo, kad radikalusis feminizmas pateikė „visur išplitusio patriarchato versiją: jis persmelkia susiskirstymą į klases, skirtingas visuomenes, istorines epochas. Svarbiausia jo institucija yra šeima, turinti labiausiai išklibusius biologinius pamatus. ... Įvairios visuomenės niekada nepateikė realių alternatyvų. ... Taigi „patriarchatas" yra lyčių politika, kuria vyrai įtvirtina savo galią ir išlaiko kontrolę. Visos visuomenės ir visos jas sudarančios socialinės grupės yra „seksistinės" ... kur kas fundamentalesne prasme – visa jų organizacija visuose lygmenyse pagrįsta vienos lyties dominavimu kitos atžvilgiu. *Atskiri nukrypimai ne tokie reikšmingi kaip bendra tiesa*" (išskirta mano; *Woman's Estate*, p. 65).

Freudą[163]. Asmuo galiausiai nėra tik ar išimtinai (jei apskritai yra) objektyvuotas vaidmens atlikėjas ar abstraktus nepalenkiamų dėsnių objektas, jis yra mąstanti, veikianti būtybė, susijusi su kitais tam tikrais santykiais konkrečiu istoriniu laiku ir konkrečioje istorinėje vietoje. Norint absorbuoti viešumą ir privatumą į visuotinius dėsnius ir abstrakčias struktūras savo ruožtu reikalingas Abstraktus Vyras, Abstrakti Moteris ir Abstraktus Vaikas. Šioje aukštoje, nediferencijuotoje srityje bergždžiai ieškotume atpažįstamo asmens ir pateisinamos politikos[164].

Psichoanalitinis feminizmas: giminė, tapatumas ir politika

Paskutinė svarbi šiuolaikinės feministinės minties atmaina – psichoanalitinis feminizmas – kaip jėga, su kuria šioje šalyje reikia skaitytis, susiformavo tik per paskutiniuosius penkerius metus. Atrodytų, kad mąstytojos feministės, kurios stengėsi suvokti, kas yra viduja ir išoriška, Aš ir ne-Aš ir vyrų bei moterų tapatumo problemas, nuo pat pradžių turėjo orientuotis į psichoanalitinę teoriją. Deja, dėl to, kas buvo laikoma Freudo mizoginija, ir dėl prieš moteris nukreiptų Amerikos psichiatrijos sąmokslų, kurių šaltinis, kaip teigta, buvo pats Freudas, feministės buvo uždraudusios mąstyti psichoanalitiškai. Radikalės, liberalės, marksistės – beveik visos atmetė psichoanalizę, dažniausiai iš tokių pozicijų, kurios neliudijo atmetamos teorijos supratimo[165].

---

163 Paskutiniame skyriuje minimi du straipsniai, kuriuose remiamasi Marxo teorijos aspektais bandant analizuoti klausimus, kurių Mitchell vengia arba neigia juos esant svarbiausius: Dorothy E. Smith, „A Sociology for Women", in *The Prism of Sex*, ed. Julia A. Sherman and Evelyn Torton Beck, p. 135–188; Virginia Held, „Marx, Sex, and the Transformation of Society", in *Woman and Philosophy*, ed. C. Gould and M. Wartofsky, p. 168–183.

164 Pirmoji Mitchell moterį kaip abstrakčią moterį apibūdino Joan Landes savo filosofijos daktaro disertacijoje („The Theory Behind Women's Liberation").

165 Žr., pavyzdžiui: Friedan, *Feminine Mystique*, p. 77; Firestone, *Dialectic of Sex*, chap. 3; Rowbotham, *Woman's Consciousness, Man's World*, p. 10. Pakaks, jei pateiksiu dar vieną pavyzdį: Barbara Deckard, perskaičiusi – tikėkimės, įdėmiai – vieną vienintelės Freudo esė ištrauką, atmeta psichoanalizę su stulbinančiu paviršutiniškumu. Jai knieti „atmesti Freudą ir jo teorijas kaip liguistą pokštą" (*The Women's Movement*, p. 17). Reikėtų paminėti dar vieną patrauklią šiuolaikinės feministinės

Ironiška, kad atmesdamos Freudą feministės atspindėjo, o ne atrėmė Amerikos visuomenės ir politikos moksle vyravusias tendencijas, diktavusias gana primityvų empirizmą ir antiteorinį požiūrį į socialines problemas. Mąstytojoms feministėms, inicijavusioms „posūkį į psichoanalizę", teko ne tik perprasti nepaprastai sudėtingą idėjų sistemą, bet ir įveikti savo kolegių neišmanymą ir priešiškumą.

Kokių vaisių davė posūkis į psichoanalizę? Šiuo metu negalima pateikti išsamaus apibūdinimo, nes šioje srityje dabar sujudimas. Savo pastabas aš suformuluosiu iš politinės mąstytojos, pripratusios prie psichoanalitinio požiūrio ir prijaučiančios jam, pozicijų. Psichoanalizė pasitelkiama kaip būdas suprasti individą visuomenėje, ypač moteriškosios lyties individą, ir įvairiapusiškiau, nei leidžia į „išoriškumą" orientuoti požiūriai, įvertinti individų ir jų socialinių pasaulių vidinius ryšius konkrečiose ar „universaliose" istorinėse situacijose. Dvi psichoanalitinės orientacijos mąstytojos, kurias aš glaustai aptarsiu, – Dorothy Dinnerstein ir Nancy Chodorow – kritinės analizės objektu pasirenka šiuolaikinio „giminių pasiskirstymo vaidmenimis" prigimtį, ypač turėdamos galvoje moterų dominavimą „motinystės" procese. Dinnerstein ir Chodorow atmeta biologinį deterministinį modelį, turintį paaiškinti tai, kas laikoma universaliu modeliu, kuriame moterys pirmiausia yra atsakingos už vaikų priežiūrą. Jos samprotauja apie tai, kodėl mūsų privačios ir viešos situacijos kai kuriais atžvilgiais yra tokios nekintamos, ką galima ar reikia padaryti norint pakeisti situaciją, kurią jos ir visos feministės laiko visiškai ar iš dalies nepriimtina, ir kokie būtų tokio pakeitimo padariniai. Kad jų argumentai būtų *politiškai* įtikinami, *privačiosios srities socialinės organizacijos prigimtis* turi būti palyginti glaudžiai ir apibrėžtai susieta su *padariniais viešojoje srityje tiek paaiškinant, kas yra blogai, tiek nurodant, kas turi būti pakeista.*

Dinnerstein, kuri yra psichologė, mano, kad pačiai civilizacijai ateis galas, jeigu greitai nebus ko nors imtasi siekiant „pa-

minties apraišką – gausią literatūrą, kurios atsiradimą lėmė Prancūzijos feminisčių posūkis į psichoanalizę. Kadangi ši sritis tiesiogine prasme yra sritis pati sau, aš nusprendžiau savo samprotavimuose remtis šiuokart amerikiečiams geriau pažįstamu pagrindu.

naikinti moterų monopolį ankstyvosios vaikų priežiūros srityje"[166]. Dinnerstein teisingai pažymi, kad „lyčių pasiskirstymo vaidmenimis privačioji ir viešoji pusės yra neatskiriamos ir nė viena iš jų nėra antrinė kitos atžvilgiu. Abiejų psichologinės šaknys yra vienoda situacija vaikystėje."[167] Tačiau ar šis teiginys, suformuluotas kaip imperatyvas ir tikėjimo dogma, yra nuosekliai išplaukianti išvada? Ji teigia, kad mūsų pasiskirstymas vaidmenimis ir privačiojoje, ir viešojoje srityje „išnyks, kai bus panaikinta ši situacija"[168]. Norint išanalizuoti jos požiūrį, būtina ištirti negerovę, kurią Dinnerstein išimtinai sieja pirmiausia su giminių perskyra. Dinnerstein kalba apie pasiskirstymą vaidmenimis privačiojoje ir viešojoje srityse, kur privatūs psichologiniai imperatyvai, įdiegti iš pat pradžių dėl moterų motiniškos globos, lemia tai, kad suaugusių moterų „emocinis pasitenkinimas vienpusiškai priklauso nuo meilės, nes joms neleidžiama įsitraukti į veiklą viešojoje srityje", tuo tarpu „vyrai gali vienpusiškai priklausyti nuo dalyvavimo viešojoje srityje, nes meilė jiems trukdo"[169]. Toks rezultatas yra neišvengiamas, „įpintas į modelį, suformuotą moterų dominavimo ankstyvoje vaikystėje, pagal kurį vyrų ir moterų asmenybės papildo viena kitą"[170]. Taigi šiuose modeliuose įsišaknijęs vyrų privilegijuotumas ir moterų engimas („visuotinis moterų išnaudojimas"). Kodėl? Todėl, kad – čia aš glaustai pateikiu Dinnerstein dėstymo, kuris yra nesistemiškas, iššaukiantis, intuityvus ir kartu teoriškai pagrįstas, modelį – dėl išskirtinio moterų kaip motinų vaidmens ir jo didžiulės įtakos tiek vyriškos, tiek moteriškos lyties vaikams (tačiau skirtingai paveikiančios vienus ir kitus) moterų galia yra tokia stipri, tokia pavojinga, jog „moti-

166 Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur*, p. 33.

167 *Ibid.*, p. 159. Tačiau „vienoda situacija vaikystėje" yra baisiai abstrakti sąvoka, ir reikia kelti klausimą, nors Dinnerstein to nedaro, ar iš tiesų motinos globa visais atvejais yra vienoda situacija nepriklausomai nuo visų socialinių-ekonominių skirtumų tarp vienišos pasiturinčios keturių vaikų motinos ir ištekėjusios dviejų vaikų motinos iš aukštesniosios ar viduriniosios klasės.

168 *Ibid.*

169 *Ibid.*, p. 70.

170 *Ibid.*, p. 210.

nų užaugintiems žmonėms" visuomet bus sunku, jei iš viso įmanoma, „moterų autoritetą laikyti visiškai teisėtu"[171].

Aš nebandysiu atremti Dinnerstein argumentų psichologinės tiesos lygmenyje – iš dalies todėl, kad jie man atrodo gana įtikinami, iš dalies todėl, kad norint suformuluoti kontrtezę reikėtų ieškoti nešališkų faktų. Aš kvestionuosiu jos siūlomą alternatyvą ir jos numatomą rezultatą. Ir Dinnerstein, ir neišvengiamai visų feminisčių, perėmusių psichoanalitinę teoriją, pažiūroms būdingas tam tikras dvilypumas dėl to, ko moterys turi atsisakyti, kad įgytų didžiąją dalį to, ką turi vyrai. Dinnerstein atveju šis dvilypumas, kadangi jis nėra aiškiai suformuluotas ir pateiktas, pasireiškia giliu jos požiūrio skilimu, susilpninančiu jį kaip perspektyvią feministinę politiką ar net kaip tokios politikos pagrindą.

Sukonkretinsiu savo mintį. Dinnerstein pateiktas viešojo pasaulio apibūdinimas yra visiškai abstraktus ir smerkiamasis. Ji niekada neskiria viešajai sričiai priklausančių veiklos rūšių ir nenurodo, kurias iš jų tikrai galima laikyti „politinėmis", o kurios yra kažkas kita. Kitaip tariant, ji neturi viešojo pasaulio politinės sampratos. Pradžioje tai yra didelis politikos teoretikės trūkumas. Tačiau yra ir kita problema. Dinnerstein viešąjį pasaulį apibūdina kaip kuriantį istoriją, o kita vertus, „niokojantį gamtą"; iš tiesų, pasak jos, istorijos kūrimas sutampa su tuo gamtos niokojimu, kurį ji smerkia. Moterys, nušalintos nuo istorijos kūrimo, susilaikė ir nuo gamtos žudymo. Dinnerstein rašo:

> „Kodėl moterys išliko nuošalyje nuo istorijoje vykusio gamtos niokojimo, kodėl jos buvo ne tokios godžios kaip vyrai medžiotojos ir žudytojos, kodėl jos ne taip godžiai skverbėsi į Motinos Gamtos paslaptis, grobė jos turtus, ne taip stengėsi ją pergudrauti (žinoma, būta ir stulbinamų išimčių)? Tai galėjo lemti ne tik joms uždėta praktinė vaikų gimdymo našta, bet ir šis specifinis kaltės jausmas. [Kalbėdama apie kaltės jausmą, ji turi galvoje specifinį moterų santykį su „motina".] Iš tiesų *atrodo protinga manyti, kad jeigu vyrai iš pat pradžių būtų glaudžiau susitapatinę su pirmuoju iš tėvų – o taip atsitiktų, jeigu laikas leistų mums atlikti reikalingus vaikų priežiūros pertvarkymus, – mes dabar nebūtume taip arti nepataisomo gamtos naikinimo"* (išskirta mano). [172]

[171] *Ibid.*, p. 179.
[172] *Ibid.*, p. 103.

Šioje ištraukoje galima išskirti keletą imperatyvų. Pirma, Dinnerstein pateikia triuškinamą ir piktą istoriją kuriančio viešojo pasaulio, iš kurio moterys buvo pašalintos, aprašymą; antra, ji primygtinai teigia, kad jeigu moterys nebūtų pašalintos, šis viešasis pasaulis nebūtų tapęs toks negailestingas, koks jis buvo ir yra. Šis jos teiginys remiasi esmine prielaida, kad jeigu moterys būtų įtrauktos į istorijos kūrimą – ir turėtų būti įtrauktos, – būtina ir (beveik) pakankama sąlyga tam būtų „moterų monopolio ankstyvosios vaikų priežiūros srityje" panaikinimas.

Jeigu vyrai ir moterys turėtų vienodai globoti vaikus ir lygiomis teisėmis dalyvauti viešajame pasaulyje, viešumas ir privatumas iš karto būtų transformuoti. Vaikai nebebūtų deformuojami, gamta nebebūtų niokojama. Dinnerstein tai yra ne tik trokštamas, bet ir nepaprastai veiksmingas rezultatas, nes jis reikalauja dvejopų sąlygų – *psichologinių* (ką tik aptartų) ir *technologinių*. Technologinės sąlygos apibūdinamos kaip „praktinė galimybė visiškai laisvai pasirinkti tėvystę, konkrečiai pritaikytos suaugusiųjų darbo sąlygos, pakankamai lanksčios, kad ir vyrai, ir moterys galėtų lygiai dalyvauti ir šeimyniniame, ir viešajame gyvenime", – tai, jos teigimu, „jau įmanoma", lygiai kaip įmanoma perorganizuoti vaikų auginimą, jeigu mes iš tiesų to norime[173]. Kelyje į lyčių lygybę atsitiko kai kas labai įdomaus: tam tikslui pasitelkta daug svarbių aplinkybių, tarp jų ir Amerikos politinės ekonomijos struktūra – „galimybės", ką tik cituotos iš Dinnerstein, aptariamos glaustoje pastaboje puslapio apačioje, – ir jos pavadintos „technologiniais", o ne politiniais ar ekonominiais veiksniais. Šiuo atžvilgiu Dinnerstein atspindi tą viešojo pasaulio aspektą, kurį ji smerkia, – tendenciją svarbias žmogiškąsias ir socialines problemas redukuoti į technologijos problemas ir manyti, kad galime rasti greitą technologinį beveik visų jų sprendimą. Tačiau iš tiesų viešosios sąlygos, reikalingos jos sprendimui, yra ne technologinės, bet absoliučiai, neišvengiamai politinės. Dinnerstein neturi būdo išspręsti šioms problemoms, nes ji nepateikia jokios politinės analizės.

---

[173] *Ibid.*, p. 256, past.

Paskutinė rimta Dinnerstein požiūrio problema – perdėtas jos optimizmas, kai ji pereina prie nurodymų ir pranašyscių, turint galvoje neviltimi dvelkiantį jos pateiktą dabarties apibūdinimą. Ji žengia į ateitį pernelyg lengvai įveikiamu keliu, nors kartais jis yra jaudinantis ir žaismingas. Be abejo, niekas iš mūsų negali nuspėti, kokių psichologinių ir socialinių padarinių kiltų dėl to, jeigu giminių pasiskirstymas vaidmenimis būtų žaibiškai pertvarkytas ir vyrai ir moterys lygiai dalyvautų vaikų auklėjime. Tam tikra prasme šis klausimas yra provokuojantis ir svarbus; kita vertus, jis yra utopinis, nes tokiai dramatiškai, arba traumuojančiai, pertvarkai kliudo išankstinės *politinės* sąlygos, tarp jų ir pačių moterų sąmonė bei savojo tapatumo suvokimas. Tačiau ši kritika nėra pati svarbiausia. Aš noriu, jog skaitytojas grįžtų prie Dinnerstein teiginio, kad būtent moterys metų metus nebuvo medžiotojos, žudikės, Motinos Gamtos grobikės – dėl joms būdingos giminės pratęsimo funkcijos ir specifinio santykio (*turint galvoje kaip tik tą giminių pasiskirstymą vaidmenimis, kurį Dinnerstein nori sugriauti*) su „Motina", taigi ir su Visomis Moterimis. Jei norite, prisiminkite, kad paraginusi įvykdyti giminės revoliuciją ji pranašauja visiškos lygybės situaciją, kai išnyks visos dabartinės ribos, kurių negalima peržengti, grobimas, išnaudojimas, gamtos niokojimas – visa, ką ji teisingai smerkia. Ji pranašauja tokį rezultatą, nes vyrai, kurių nebeslėgs stipri moterų galia vaikų auginimo procese, nebejaus būtinybės kontroliuoti „moteriškosios lyties atstoves" joms vaidinant viešą istorijos kūrėjų vaidmenį.

Tačiau kas atsitiks su moterimis? Atrodo, net ir gavusios viešus vaidmenis, įgijusios autoritetą ir galią jos išliks tokios pat „švelnios kaip dabar". Matyt, jos *ne*prisiims nė vienos iš tų vyriškųjų savybių, kurios anksčiau joms nebuvo pripažįstamos (pasak Dinnerstein, nebuvo pripažįstamos *dėl* jų intensyvaus ryšio su Motina), tarp jų ir poreikio kontroliuoti Motiną. Kažkas iškrito iš Dinnerstein lygties kelyje į ateitį. Išgaravo atgrasumas. Aš nesakau, kad Dinnerstein argumentavimas yra visiškai neįtikinamas. Aš tvirtinu, kad politikos požiūriu jis yra naivus, o psichologijos požiūriu – neįtikinamas, ypač jeigu ta psichologija yra psichoanalitinė, kuri niekada nevengė tirti tamsesnes žmogaus prigimties puses ir klausti: kodėl? Dinnerstein

pasiūlė pernelyg paprastą atsakymą, taigi ir pernelyg lengvą ir apolitišką sprendimą. Tai iš dalies kyla iš to, kad psichoanalizė *neišvengiamai* intensyviai domisi individu, o ne socialine visuma. Jeigu psichoanalitinės pakraipos mąstytoja ketina formuluoti teiginius apie viešąjį pasaulį, kaip Dinnerstein, ji turi siekti įvairiapusiškiau apibūdinti šį pasaulį, nei tai padarė Dinnerstein.

Psichoanalize remiasi ir kita įtakinga mąstytoja feministė Nancy Chodorow, sociologė, kuriai, kaip ir Dinnerstein, rūpi beveik išimtinė moterų atsakomybė už vaikų priežiūrą. Knygoje *Motinystės reprodukcija* (*Reproduction of Mothering*) Chodorow analizuoja ryšį tarp vyrų dominavimo ir lyčių darbo pasidalijimo ir plėtoja tai, ką ji vadina „giminės sociologija". Chodorow, patyrusi postfroidizmo ego psichologijos ir objektinių santykių mokyklų įtaką, pateikia nuodugniai pagrįstų argumentų apie tai, kaip susiformavo giminės tapatumas, skatinantis reprodukuoti tam tikrus socialinius vaidmenis, ypač motinystę („moterys imasi globoti vaikus, nes jos buvo globojamos moterų")[174]. Ji daro išvadą, kad „vaikų auklėjimo socialinis organizavimas sukuria lyčių nelygybę, o ne vien vaidmenų diferenciaciją". Kaip ir Dinnerstein, Chodorow tvirtina, kad mūsų viešasis ir privatusis tapatumas ir veiklos sritys nustatomos, susiformuoja ankstyvoje vaikystėje; tam didelę reikšmę turi moterų pareiga rūpintis vaikais, pareiga, neišvengiamai susijusi su „vyrų dominavimu". Chodorow teigia: „Psichologai nedviprasmiškai įrodė, jog dėl paties fakto, kad buvo moters globojami, vyrai patiria vyriškumo konfliktą, formuojasi vyrų dominavimo psichologija, poreikis būti pranašesniems už moteris"[175]. Cituodama antropologų atliktus įvairių kultūrų tyrinėjimus, Chodorow savo psichoanalitiškai pagrįstus teiginius paremia liudijimu, kad „kuo labiau šeimoje stinga tėvo (arba suaugusių vyrų), tuo stipriau pasireiškia konfliktai dėl vyriškumo ir moterų baimė"[176].

Chodorow analizė tiesiogiai perša priešingą mintį, būtent kad visuomenėse, kur vyrai nėra moterų užauginti – bent jau

[174] Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, p. 211.
[175] *Ibid.*, p. 214.
[176] *Ibid.*, p. 213.

ne išimtinai, – vyrų dominavimo psichologija neįsišaknys ir poreikis būti pranašesniems už moteris netaps vyrų gyvenimo imperatyvu. Kadangi toks pasaulis niekada neegzistavo, Chodorow turi orientuotis į tokias socialines situacijas, kuriose jos analizuojamas griežtas ir tvirtas giminės tapatumas ir veiklos pobūdis yra šiek tiek pagerinti. Pavyzdžiui, ji mano, kad jeigu motina užsiimdama savo veikla jaučia „moterų giminės ir draugų" paramą ir jeigu ji „turi prasmingą darbą ir savigarbą", ji „užaugins dukteris, kurios sugebės auklėti vaikus ir turės stiprią savimonę"[177]. Ne taip aišku – Chodorow šito aiškiai neišdėsto, – kas šiomis aplinkybėmis (kurios anaiptol neatitinka jos idealo) atsitinka su berniukais. Tačiau situacijos pagerėjimą skatinantys aspektai, kurių Chodorow kartais randa kai kuriose visuomenėse, neegzistuoja ir negali egzistuoti „kapitalizmo industrinės plėtros" sąlygomis. T.y. tokiose visuomenėse kaip mūsų kapitalizmo plėtra labai sumenkino sąlygas, kuriomis moterys gali „dirbti prasmingą produktyvų darbą, nuolat būti suaugusiųjų draugijoje, kol augina vaikus, ir palaikyti pasitenkinimą teikiančius emocinius ryšius su kitais suaugusiaisiais"[178]. Tai savo ruožtu reiškia, kad jos labiau linkusios pernelyg daug investuoti į vaikus.

Tai, kad mūsų dabartinė tvarka kelia įtampą ir turi trūkumų, atsiliepiančių tiek abiem lytims, tiek vaikams, patvirtina daugybė faktų. Chodorow pateikia vieną iš svariausių įrodymų, kur ir kaip reprodukuojama ši įtampa. Tačiau kaip įtikinama šias aplinkybes, kurias ji sieja su „kapitalizmo industrine plėtra", galiausiai priskirti šiam tarpsniui užuot laikius šiuos pokyčius būdingais pačiai modernybei! Visuomenių, kuriose moterys turi Chodorow minimus dalykus – prasmingą produktyvų darbą (kas yra prasmingas darbas, nepatikslinama), artimuosius ir glaudžius socialinius ryšius, – pavyzdžiai priklauso arba tam tikram ikiindustriniam amžiui, arba primityvesnėms gentinėms visuomenėms, kurias mes lyginame su savąja arba savo rizika su *bet kuria* industrine visuomene. Pavyzdžiui, šiuolaikinės Rusijos visuomenės tyrinėtojai dažnai nurodo, kad Sovietų

[177] *Ibid.*
[178] *Ibid.*, p. 212.

Sąjungoje itin rūpinamasi vaikais, arba, kaip gana nevykusiai tai vadina Chodorow, „investuojama" arba „pernelyg daug investuojama" į juos.

Jeigu panagrinėsime daugelį problemų, kurias Chodorow perdėm sieja su kapitalizmu kaip neatskiriamą modernybės įdiegtų socialinių pokyčių dalį, iškils nemažai politinių ir teorinių klausimų, kurių ji nesiima analizuoti. Tarp jų ir tie jaudinantys klausimai, kuriuos aš suformulavau šios knygos pradžioje. Kadangi mes negalime grįžti į mažiau dinamišką amžių, kai mobilumas buvo suvaržytas ir būdingas socialinės tikrovės požymis buvo glaudesni giminių ir kaimynų ryšiai, turime išsiaiškinti, kokie mūsų paveldėti socialinės organizacijos ypatumai ir institucijos yra mums primesti „artefaktai", kuriuos mes galime ir turime pakeisti, kad taptume kitokiais individais ar visuomenėmis, ir kokie įkūnija būtinus ar gyvybinius žmonijos tikslus, kurių mes atsisakome ar manipuliuojame jais savo rizika. Chodorow pripažįsta – šis privalumas būdingas ir kitoms psichoanalitinės pakraipos feministėms – didžiulę ankstyvosios vaikystės ir auklėjamųjų, saugių, patvarių junginių, kuriuose vaikai gali vystytis ir įveikti konfliktines vystymosi stadijas, svarbą. Mes tokius junginius paprastai vadiname šeimomis. Tačiau jos alternatyva tam, kaip dabar yra, nėra labai aiški; ji ne tik tiksliai neapibrėžia dabartinės situacijos politikos, bet ir atsisako aiškiai išdėstyti alternatyvių modelių, kuriuos, kaip ji užsimena, mes turėtume imti pavyzdžiu, politinę prasmę.

Pakaks vieno pavyzdžio, liudijančio lėkštą politikos supratimą darbe, kuriame pateikiamas nuodugnus paaiškinimas, kaip atsirado giminės tapatumas. Knygos pabaigoje moterų motinystės funkciją ji susieja su moterų išsilaisvinimu. Kaip alternatyvas šiuolaikinei Amerikos visuomenei ji postuluoja „kolektyviškesnio vaikų auginimo situacijas". Antai ji mini Izraelyje, Kinijoje ir Kuboje atliktus tyrinėjimus, kurie „rodo, kad vaikai išsiugdo stipresnį solidarumo jausmą ir atsidavimą grupei, mažesnį individualizmą ir poreikį lenktyniauti, yra mažiau linkę formuoti intensyvius, uždarus suaugusiųjų tarpusavio santykius negu vaikai, užaugę vakarietiškose nuklearinėse šeimose"[179]. Čia

[179] *Ibid.*, p. 217.

Chodorow giminės tapatumą Amerikos visuomenėje netiesiogiai susieja su tuo, ką galima pavadinti socialiniu tapatumu – tačiau tai nėra būtent *politinis* tapatumas, – ir vaizduoja jį kaip nuvertintą, kadangi jo vaisiai yra „individualizmas ir poreikis lenktyniauti". Šie terminai, kuriais ji apibūdina tai, kas kyla iš jos kritikuojamo giminių pasiskirstymo vaidmenimis, yra labai svarbūs. Kitas tyrinėtojas, remdamasis tomis pačiomis studijomis, kurias cituoja Chodorow, galbūt kalbėtų apie tai, kad mūsų vaikų auginimo organizavimas, kai jis sklandžiai veikia, ugdo „individą" arba „moralinio savarankiškumo" jausmą. Šiuo atveju mes reaguotume labai skirtingai, nes nė vienas iš mūsų nepritaria individualizmui, kuris turi blogą reputaciją, ir pagrįstai, kadangi dažnai pasireiškia grobuoniškomis formomis, tačiau visi mes, išskyrus tuos, kuriems visiškai nerūpi žmonių laisvė ir atsakomybė, norime, kad vaikai užaugtų *individais* gerąja prasme, asmenybėmis, jaučiančiomis moralinę atsakomybę ir atsakančiomis už savo veiksmus.

Na, o Chodorow alternatyvos – ar jos formuoja *individus* be *individualizmo*? Žinoma, Kuba ir Kinija teikia menką paguodą politikos teoretikams, kuriems rūpi laisvė ir atsakomybė. Trejų ar ketverių metų vaikų, skanduojančių unisonu ir mojuojančių raudona Mao knygele, ar jų bendraamžių Kuboje, keliančių rankas ir šaukiančių apie ištikimybę Fideliui, vaizdas kelia nerimą, jeigu mums teberūpi individai ir moralinis ugdymas – ugdymo procesas, nors ir neteikiantis garantijų, bet sudarantis sąlygas formuotis *kritiškai* politinei sąžinei ir sąmonei, individams, kurie prireikus žygiuos prieš valstybę, o ne tik išsirikiuos už ją. Čia radikaliųjų feminisčių, tokių kaip Rich, baimė dėl valstybės kontroliuojamos vaikų priežiūros yra labiau pagrįsta. Nors Chodorow necituoja tyrinėjimų, pasak jos, pateikiančių jos labai vertinamus rezultatus Izraelyje, Kinijoje ir Kuboje (beje, ši spraga keistai atrodo tokiame gausiai faktais pagrįstame veikale), yra bent jau viena studija, kurioje keliami kibuco klausimai ir kuri leidžia aiškiai nusakyti galimus politinius perėjimo prie „kolektyviškesnio vaikų auginimo organizavimo" padarinius. Aš turiu galvoje Bruno Bettelheimo knygą *Svajonių vaikai* (*The Children of the Dream*).

Aptardamas vaikų auginimą kibuce Bettelheimas pateikia stulbinančios informacijos ir nerimą keliančių apmąstymų. Pozityvus jo atskleistas aspektas – tai, kad vaikai auga jausdamiesi visiškai saugūs bendroje socialinėje terpėje, primenančioje išplėstinę šeimą. Kibucas kaip visuma „aprūpina, kontroliuoja, auklėja", kibucas yra tarsi kolektyvinė motina[180]. Nė vienam vaikui niekada netenka būti alkanam ar beglobiui. Pasak Bettelheimo, čia yra žemutinė riba, žemiau kurios niekam neleidžiama nukristi. Čia nėra „visiškai apleistų vaikų", o mūsų visuomenėje pasitaiko tokių tragiškų ir nedovanotinų atvejų[181].

Tačiau toks kolektyvizmas turi savo kainą. Visi vaikai traktuojami vienodai nepaisant skirtingų individualių reakcijų į ugdymo keliamus reikalavimus. Bettelheimo požiūriu, kai kuriuose kibucuose vergiškai laikomasi režimo ir tuo daroma žala vaikams. Tvirta, darni bendruomenė – sukurianti Chodorow trokštamą artimųjų paramos tinklą – taip pat skatina tokią situaciją, kai skirtinga nuomonė varžoma ar slopinama arba keistuolis ar kitamintis nepriimamas į bendruomenę. Susiformuojantis sąžinės balsas yra tam tikras kolektyvinis superego: moralė yra susijusi su poreikiu bendradarbiauti ir būti išvien su bendraamžių grupe. Turint galvoje kasdienio gyvenimo intensyvumą ir sumaištį, vaikai turi „susidaryti aukštą slenkstį, apsaugantį nuo jausmingumo, turi nekreipti dėmesio į subtilesnius niuansus"; taigi sugebėjimai patirti gilų intymumą, sugebėjimai būti artimam *pačiam sau,* susikurti privatumą menkai teišugdomi arba visai neatsiranda[182]. Socialinės sistemos vienalytiškumas atima iš kibuco vaikų galimybę įsijausti ir vaizduotėje identifikuotis su tais, kurie nuo jų skiriasi. Bettelheimas įsitikino, kad kibuco jaunuoliai neįstengia atsiriboti nuo savęs, net vaizduotėje pažvelgti iš kitos perspektyvos.

Paprašęs jų įsivaizduoti gyvenimą kaip kieno nors kito gyvenimą ar gyvenimą kur nors kitur, Bettelheimas pamatė, kad klausimas „Koks būtų mano gyvenimas, jeigu ...", esminis klau-

[180] Bruno Bettelheim, *The Children of the Dream,* p. 70.
[181] *Ibid.,* p. 297.
[182] *Ibid.,* p. 123.

simas kūrybinei minčiai, kibuco jaunuoliams atrodė nesuprantamas ir pernelyg pavojingas net svarstyti[183]. Jeigu kuris nors iš jų išdėstydavo ar pasakydavo skirtingą nuomonę, nedelsiant apsigindavo: „Aš tik juokauju", „Aš kalbu nerimtai", sakydavo jie. Kitaip tariant, čia mažai šansų atsirasti požiūrių įvairovei, nes čia jai nėra vietos; iš tiesų neišugdomos tos dvasios savybės, kurios būtinos puoselėti įvairovei. Nenuostabu, kad slopinamas individualizmas, kurį Bettelheimas interpretuoja kaip savo požiūrio susidarymą ir jo gynimą. Maištaujantis jaunas žmogus išstumiamas iš grupės. Gyvenimo prasmė ir tikslas nustatyti, nekvestionuojami. Ir štai koks rezultatas: saugumas ir *pareigos* bei *paklusnumo* jausmas tokie stiprūs, kad kibucai teikia Izraeliui nepaprastai daug karininkų korpuso narių (tuo metu, kai Bettelheimas atliko savo tyrimus, 4% Izraelio gyventojų gyveno kibucuose, tačiau jų auklėtiniai sudarė 40% karininkų korpuso) ir žuvusiųjų Izraelio karuose (1967 m. kare Izraelis neteko 800 žuvusiųjų, 200 iš jų, arba 25%, buvo kilę iš kibucų). Atrodė, kad siekiant pakelti kovinę dvasią ir sustiprinti kareivišką solidarumą bus geriau leisti kilusiems iš vieno kibuco kovoti kartu tuose pačiuose junginiuose. Jie narsiai kovoja ir nedvejodami miršta. Tačiau Bettelheimas įsitikino, kad iš kibuco, „kolektyviškiau auginančio vaikus", neatsiranda kūrybiškų mąstytojų, novatorių, kritikų.

Mano nuomone, jeigu mes norime eiti Chodorow keliu, geriausia būtų, jeigu aiškiai žinotume, ką darome ir kokius žmones norime suformuoti. Bettelheimas padarė nerimą keliančią išvadą, kad pradiniai kibucų tikslai nebuvo ir niekada negali būti pasiekti. Jis rašo: „Iš esmės jie norėjo įdiegti vaikams abu dalykus – absoliutų egalitarizmą ir didžiausią individualizaciją". Pasak jo, sunku suprasti, kad tai „yra viena kitai prieštaraujančios vertybės"[184]. Net jeigu manome, kad Bettelheimas sutirštino spalvas, visiškai aišku, kad Chodorow kalba paviršutiniškai. Ji pasisako prieš tas savybes, kurias formuoja jos žalingais laikomi vaikų auginimo būdai („individualizmą ir poreikį lenkty-

[183] *Ibid.*, p. 172.
[184] *Ibid.*, p. 319.

niauti"), ir nesiima spręsti sunkių klausimų, susijusių su tuo būdu, kuriam ji pritaria. Jeigu ji būtų konkrečiau susiejusi lyties tapatumą ir politinį tapatumą, analizavusi ne tik kaip ir kodėl mažos mergaitės tampa motinomis, o maži berniukai – vyrais, žeminančiais tas, kurios globoja vaikus, bet kaip ir kodėl ir mažos mergaitės, ir maži berniukai suvokia save kaip amerikiečius ar rusus, ar anglus, ar airius, politinės problemos, jos studijoje paliečiamos netiesiogiai, būtų tapusios kur kas aiškesnės. Yra ir kitas momentas, kai Chodorow neina iki galo su savo išvadomis: ji ne kartą tvirtina, kad būtent tose šeimose, kur nėra tėvo, berniukai patiria stipriausius konfliktus dėl savo vyriškumo ir yra labiausiai linkę bijoti moterų ir niekinti jas. Tačiau ji vengia aiškiai pasisakyti apie šiuolaikinę Ameriką, kur išbandomi įvairūs vaikų auginimo ir šeimos organizavimo būdai ir netgi vienos lyties šeimos, grindžiamos feministine giminės politika (t.y. moterų komunos ar šeimynos), gali imtis pasmerktos žlugti veiklos.

Iki šiol pasirodžiusiuose psichoanalitinės pakraipos feminisčių darbuose įdomu tai, kad psichoanalizei būdingos konceptualinės kategorijos – tokios prasmingos, dinamiškos sąvokos, kaip projekcija, pakeitimas, regresija ir perkėlimas, dar nebuvo visapusiškai panaudotos feministiniams tikslams. „Feministiniai tikslai", kuriuos aš turiu galvoje, – tai dvasios filosofijos, atmetančios senąjį dualizmą, kurio mes dar neatsikratėme, pakeičiančios jį požiūriu, sujungiančiu dvasią ir kūną, protą ir aistrą ir įtikinamai paaiškinančiu žmogaus subjektyvumą ir tapatumą, suformulavimas ir feministinės veiklos teorijos, kuri remiasi ir vidine, ir išorine tikrove, sukūrimas. Trečiasis feministinis tikslas, prie kurio psichoanalizė galėtų svariai prisidėti, yra kalbos kaip prasmės ir tiesos, kaip moteriškosios patirties aiškaus logoso išraiškos teorijos plėtojimas. Jeigu psichoanalitinis feminizmas eitų šiomis kryptimis, jis surastų ryšį su kalba, tapatumu ir veikla, su visa skale viešų ir privačių galimybių. Tačiau šiuo metu psichoanalitinės pakraipos feministės, stengdamosi viską kildinti iš privačių imperatyvų, sustiprintų socialinės prievartos, paradoksaliai ir nesąmoningai kuria gynimosi nuo politikos, arba nuo mąstymo apie „tai, kas politiška", patiną. Politinė istorija perdėm asimiliuojama su šeimyninio gyvenimo dinamika ir šeimos istorija. Jų orientavimasis į buvusias ir esamas iki-

industrines visuomenes siekiant patvirtinti savo išvadas palengvina šią tendenciją, nes apie tokias visuomenes su jų ne tokiais sudėtingais ir mažiau diferencijuotais socialiniais pasauliais reikia pasakyti, kad jose tiesioginiai aiškūs ryšiai tarp šeimyninių ir „viešųjų" dalykų (ar tikrai politinių, ar ne) yra lengviau pastebimi. Nepaisant šių feministinės psichoanalitinės teorijos kaip politinio požiūrio trūkumų, tai yra viena iš daugiausiai žadančių šiuolaikinės feministinės minties krypčių.

Kaip ir Vakarų politinės minties tradicijoje, šiuolaikiniame feminizme reiškiasi skirtingi požiūriai ir kontrastingi viešosios ir privačiosios tikrovės vaizdiniai. Paskutiniame skyriuje, kuriame pereinu prie moterų ir politikos kritinės teorijos, aš liksiu ištikima sudėtingumui, glūdinčiam iš feminizmo ir Vakarų politinės tradicijos perimtoms alternatyvoms.

Šeštas skyrius

KRITINĖ MOTERŲ IR POLITIKOS TEORIJA: VIEŠUMO IR PRIVATUMO REKONSTRAVIMAS

Skamba varpai romiesiems, skamba doriems,
Skamba dvasios sergėtojams ir jos gynėjams,
Dailininkui, kurs nepasidavė ir liko anapus,
O mes žvelgėme į blykčiojančius laisvės varpus.*

Bob Dylan

Visi mes nešiojamės savyje savo ištremties vietas, savo nusikaltimus ir patirtą žalą. Tačiau mūsų užduotis – ne išlieti visa tai pasauliui, bet įveikti savyje ir kituose.

Albert Camus

Aš iškėliau sau nelengvą uždavinį. Įtraukdama feministinius imperatyvus į kritinę Vakarų politinės minties tradicijos analizę ir ketindama politinės teorijos įžvalgas ir interesus susieti su feministinės veiklos esme, aš netiesiogiai, o kartais ir aiškiai leidau suprasti, jog turiu pasiūlyti alternatyvą, kuri susietų Vakarų tradiciją ir feministinį mąstymą, tačiau taip, kad nušviestų praeitį, pamokytų dabartį ir pranašautų rekonstruotą ateitį. Dabar turiu ištesėti šiuos pažadus. Mūsų grėsmingame amžiuje nepakanka kritikuoti tai, kas yra, kad ir koks gyvybiškai svarbus būtų šis uždavinys. Jeigu politinis mąstytojas nori patraukti kitų dėmesį, jis, kaip liudytojas, privalo įsivaizduoti tokią ateitį, kurioje bus sudarytos tinkamos gyvenimo sąlygos, privalo pateikti aiškių pasiūlymų, kaip pertvarkyti mūsų viešąjį ir privatųjį pasaulius. Pavyzdžiui, marksistinė politika buvo smarkiai kritikuojama už tai, jog ji „nuolat pasirengusi kurstyti stiprų moralinį nepasitenkinimą esama padėtimi, kad pateisintų silpnėjantį pasiryžimą suprasti (ar net rimtai apmąstyti) būsimos socialinės santvarkos, kuria viliamasi pakeisti esamą, priežasti-

nes ypatybes"[1]. Ši kritika tinka ir didžiajai daliai šiuolaikinės feminizmo politikos: pernelyg dažnai dabartis puolama, tačiau pasiūlymai dėl ateities nepasižymi nuoseklumu, nesiderina vieni su kitais ir su siekiamais tikslais. Piešiami nuostabūs įsivaizduojamos ateities vaizdai, tačiau nenurodoma jokio įtikinamo kelio, kaip iš siaubingos dabarties patekti į ateities rojų[2].

Aš negaliu pasiūlyti rojaus – galbūt todėl, kad kasdienė tikrovė man neatrodo beviltiškas pragaras, nors daugelis feminisčių būtent taip traktuoja dabarties socialinę organizaciją ir patyrimą. Be abejo, čia daug nesąžiningumo, daug ką reikia pakeisti. Daug bjaurasties, niekšiškumo ir smurto; daug tragiškų, patetiškų ir širdį veriančių dalykų. Yra įvykių, kurie kelia siaubą, pasipiktinimą ir pakerta tikėjimą. Yra faktų, kurie skatina cinizmą, nesikišimą ir neviltį. Kartais žmogų sukrečia įtakingųjų beprotybė ir korupcija, ir nelyginant užsirūstinęs kerštojantis dievas jis nori nuversti pasaulietinę šventyklą, nutrenkti žaibu neteisinguosius, pažeminti išdidėlius, kurie žaidžia nekaltųjų gyvenimais, ir išvaduoti pasaulį nuo prisitaikėliško negailestingumo, nesvarbu, ar jis vadina save demokratiniu, socialistiniu, revoliuciniu, ar šventu. Tuomet nėra nieko saldesnio už kerštą. Tuomet nerandama nieko tinkamesnio už šaltą rūstybę. Tuomet nematoma patrauklesnės perspektyvos už „apokalipsę dabar". Kaip tik tuomet turi atgyti politinė vaizduotė ir pabusti iš snaudulio moraliniai jausmai – ne tik kaip asmeninis poreikis išvengti ciniško eskapizmo ir gadinančių iliuzijų apie mirtį ir garbę, bet kaip *viešasis imperatyvas ir atsakomybė.*

Mūsų amžiuje apstu lavonų: negailestingos dešiniųjų politikos (fašizmo), kairiųjų politikos (stalinizmo ir kitų vadinamųjų marksistinių režimų, kuriančių kapinynus ir vadinančių juos liaudies respublikomis) ir tiesiogiai ne tokios pražūtingos, tačiau galiausiai šiurkščios ir gyvenimą neigiančios liberalaus nusiraminimo ir nepiktybinio aplaidumo politikos aukų. Politinės vaizduotės uždavinys – būti liudijimu aukoms, visiems tiems,

[1] Dunn, *Western Political Theory*, p. 97.

[2] Prisiminkime Daly hagokratiją, Brownmiller militarizuotą Spartą, nusišalinusią nuo lyčių karo, Firestone kibernetinį drąsų Naująjį Pasaulį, net kur kas blaivesnį Dinnerstein siūlymą pakeisti vaikų auklėjimo ir giminių pasiskirstymo vaidmenimis sistemą.

kuriuos galutiniai sprendimai, istorijos tikslai ir įprastinė politika eliminuoja, pažemina, kuriais manipuliuoja ar kurių nepripažįsta, tačiau išvengti politinio tapatumo, kalbos ir praktikos, sentimentaliai traktuojančių jų persekiojimą ir kartojančių žodžius apie jų pažeminimą. Nuo Biblijos įspėjimo, kad tie, kurie gyvena kalaviju, žus nuo jo, iki roko grupės „Who's" pateiktos porevoliucinio darbininkų klasės cinizmo išraiškos „Kovokite su naujuoju bosu, kaip kovojote su senuoju" socialinių permainų vykdytojai ir jų būsimieji įpėdiniai buvo įspėjami vengti smurto ir prievartos politikos, įtariai žiūrėti į apgaulingus pažadus ir visuomet skeptiškai vertinti drąsiai formuluojamus, bet prastai ginamus reikalavimus. Feministės, visas jų politinis spektras, yra žmonės ir ne mažiau už kitus linkusios pasiduoti avangardizmo pagundoms ar apgaulingai iliuzinio tikėjimo paguodai.

Mano ateities apmąstymų moraliniai vadovai yra tokie didieji netolimos praeities liudytojai kaip Camus, Bonhoefferis ir Weil. Iš jų ir iš savo kaip studentės, rašytojos, mokytojos, mokslininkės, feministės, keliautojos, aktyvistės, žmonos, keturių vaikų motinos, savo tėvų vaiko, savo brolių ir seserų sesers įvairiopo patyrimo aš išmokau atsisakyti teorijų kūrimo kaip visa apimančios *Weltanschauung* konstravimo, kuris, pasak Freudo, „nepalieka nė vieno neatsakyto klausimo ir nepaaiškinto dalyko". Tie, kuriems reikia absoliutaus tikrumo, turi įsprausti sunkiai valdomą žmogiškąją medžiagą į savo puikybės formą, kad gyvenimas prisiderintų prie abstrakcijos. To, kas vadinama „totalumu", ieškojimas nemaloniai artimas terminui, kuriuo šiame amžiuje vadinamas absoliutus politinis teroras, – totalitarizmui. Gyvenimas per daug įvairus, įvairovė per daug brangi, kad visa tai būtų galima aprėpti vienu apibrėžimu ar tikslu. Nėra galutinių sprendimų, tačiau yra tokių išpuikusių ar gana pavojingų žmonių, kurie mėgina jų imtis. Ragindama rekonstruoti viešumą ir privatumą, aš tai darau ribų teorijos ir politikos rėmuose – ne todėl, kad galiu įžvelgti iš politikos kylant tik ribotas galimybes, bet kaip tik priešingai: nes žinau, kad politika pernelyg lengvai tampa neribotų, destruktyvių galimybių varikliu, kaip Leviatano veidas paslepiamas po budelio kauke. Kad feminizmas išgelbėtų savo sielą, jis negali turėti nieko

bendro su naujos tvarkos, kuriai įgyvendinti *reikalingos* aukos, kūrimu.

Mes privalome aktyviai raginti individus sutartinai siekti visų pripažįstamų ir vertų tikslų. Turime nuolat ir aiškiai išsakydami savo nuomonę priešintis nevertiems tikslams, kurie *ateities* teisingumo ar laisvės vardan dabar naikina žmones. Be iliuzijų mes nesame nei nusivylę gyvenimu, nei apgailėtini. Į kaltinimus pesimizmu aš atsakau Camus žodžiais: „Idėja, kad pesimistinė filosofija atima drąsą, yra naivi"[3]. Šios kovos dalis yra apmąstymai apie tai, ar mūsų dabartinius vargus ir nelaimes lemia vien tik neteisingos ir išnaudotojiškos socialinės formos, kurios gali, taigi ir turi būti pakeistos, ar didžiąja dalimi esame nelaimingi paprasčiausiai dėl to, jog esame žmonės, taigi riboti, ir žinome, kad mirsime. Šiais klausimais ir kitais, pasak Wittgensteino, „šviesa pamažu nušviečia visumą". Kiekvienas mąstantis žmogus, kuris stengėsi aiškiau suvokti, žino, kad šie žodžiai teisingi. Šviesa nušviečia, bet tik jei esi atkaklus.

Šis skyrius suskirstytas į du skirsnius, kuriuose aš stengiuosi atskleisti ir iš feminizmo bei politinės minties paveiktų pozicijų kitiems nušviesti daugelį ramybės neduodančių tarpusavyje susijusių galvosūkių ir problemų. Pirmajame skirsnyje aš analizuoju feminizmo teorijos klausimą ir reflektyvaus feministinio diskurso kūrimo projektą. Teorinė veikla tiesiogine prasme yra matymas[4]. Graikų kalbos žodis *theorein,* iš kurio kilo mūsų terminas „teorija", reiškė „stebėti" arba „žiūrėti į". „Matymas" yra sudėtinga veikla, kuri laikui bėgant keičiasi kaip ir psichika. Nors neįmanoma tiksliai atkurti kitiems savojo matymo proceso, aš pamėginsiu tai padaryti pirmiausia pažvelgdama į pačią teorinę veiklą. Antrojoje šio skyriaus dalyje, stengdamasi rekonstruoti viešumo ir privatumo idealą, pasitelkusi vaizduotę aš pereinu nuo atskirybės prie visuotinybės, nuo konkretybės prie abstraktybės, nuo viešumo prie privatumo.

Šiame skyriuje kalbama ne *apie* politinę teoriją, jis pats yra pavyzdys, ką mūsų laikais reiškia *kurti* politinę teoriją. Mokslininkai, dirbantys politinės teorijos srityje, pernelyg dažnai visą

[3] Iš Camus *Užrašų knygelių,* cituojama pagal: Jacobsen, *Pride and Solace,* p. 145.
[4] Gunnell, *Political Theory: Tradition and Interpretation,* p. 136–139.

savo dėmesį skiria „tėvų" tekstų tyrinėjimui. Pernelyg dažnai iš to randasi sūniškos pagarbos kupini darbai, užuot naujai apmąsčius ir pažvelgus į politines problemas, su kuriomis mes šiandien susiduriame. Aš neraginu nužudyti tėvus, tik raginu pripažinti, kad mes negalime amžinai likti tėvų namuose. Geriausiai tai pasakė Lincolnas: „Ramios praeities dogmos netinka audringai dabarčiai. ... Mūsų situacija kitokia, todėl mes turime naujai mąstyti, naujai veikti. *Mes privalome išsilaisvinti*" (išskirta mano)[5]. Nors mūsų pirmtakams politinės teorijos srityje praeitis anaiptol nebuvo rami, praeitis, kaip dogma, dabar mums yra saugus prieglobstis, palyginti su dabarties audromis; todėl aš ir raginu išsilaisvinti.

Politinis diskursas ir kodėl jis kelia nepasitenkinimą

Štai ko mums reikia: tokio moterų išsilaisvinimo motyvo, kur esminis visos aiškinimo logikos bruožas būtų moters savivoka. Mes turime sugebėti įtikinamai suformuluoti viešojo ir privačiojo moters tapatumo kūrimo pagrindus ir žingsnius. Mums reikalingas būdas analizuoti moters kalbėsenai ir kalbai viešajame ir privačiajame lygmenyse. Mes turime sukurti tokį politinio mąstymo būdą, kuris padėtų moterims naujai apibūdinti socialinę tikrovę vadovaujantis tokiu požiūriu, kuris suteikia ir palaiko kritinio apmąstymo galimybę. Mes turime konceptualizuoti patikimas alternatyvas. Mes turime vengti stiprių paskatų pakartoti praeities prievartą, įskaitant sentimentalų požiūrį ir moterų engimą nauju pavidalu. Tai išties didelis reikalavimas.

Nėra vienintelės, visa apimančios aiškinimo logikos, kuri tarnautų visiems mūsų tikslams. Tie, kurie kelia monistinius reikalavimus „aiškindami" žmogaus gyvenimą, nedaro skirtumo tarp žmogaus gyvenimo ir visos jo įvairovės aiškinimo bei interpretavimo ir tos įvairovės neigimo ar naikinimo. Kartais mums reikia analizuoti individualią moterį jos konkrečioje socialinėje

[5] Cituojama pagal: *The Collected Works of Abraham Lincoln*, ed. Roy Basler, vol. 1, p. 488; vol. 5, p. 537.

aplinkoje ir ištirti jos vidinę ir išorinę tikrovę; kartais individuali moteris įeis į kokią nors bendrą kategoriją, pavyzdžiui, lyties, rasės ar klasės, nes mūsų teorinis tikslas – paaiškinti sisteminius ar struktūrinius visos socialinės santvarkos bruožus. Psichoanalitinė teorija gali paaiškinti moterų politinę ekonomiją kapitalizmo sąlygomis ne daugiau, negu marksistinė ekonominė teorija gali pateikti aiškią moterų psichologijos ir savojo tapatumo suvokimo sampratą.

Moters paieška kartu yra ieškojimas tokios tyrimo formos, kuri įgalina paaiškinti, suprasti ir kritikuoti viešajame ir privačiajame lygmenyse. Tai reiškia, jog teoretikas turi iš karto atmesti visus tuos aiškinimo būdus, kurie reikalauja, kad teoretikas priskirtų moteriai savo paties požiūrį į tai, kas ji yra, ko ji nori ir ką ji turėtų, prieš tai neištyręs, kaip šis subjektas suvokia save, arba sankcionuoja tai. Kiekvienam kritiškai nusiteikusiam feministinių pažiūrų mąstytojui turi rūpėti traktuoti moterį kaip politinio tyrinėjimo objektą išvengiant globėjiškumo, manipuliavimo ar jos pasaulio iškraipymo. Kaip mums ironiškai primena Freudas, tie, kurie itin mėgaujasi abstrakčiomis formuluotėmis, pernelyg dažnai įsijautę ima traktuoti realius „objektus", tarp jų ir žmones, kaip abstrakcijas, o abstrakcijas – tarsi jos, o ne žmonės, realiai egzistuotų, veiktų ir būtų svarbios pasaulyje[6]. Neįmanoma tyrinėti žmonių giminę iš didelio ir mokslingo atstumo, garsiai skelbtis suradus tiesą, naudingą visoms bevardėms, beveidėms abstrakcijoms, į kurias niekada iš tiesų nesirūpinta žiūrėti rimtai, ir atsiliepiant į mano raginimą mėginti pateikti moterų išsilaisvinimo paaiškinimą.

Kuriant feministinę politinę teoriją *moteriai* ir *apie moterį*, pirmiausia reikia *nustatyti* moters *vietą*[7]. Reikia atsisakyti susitaikyti su politiniu moterų nutildymu tokiomis sąlygomis, kai jų socialinė padėtis, tradiciškai ypatinga, lokali ir konkreti, laikoma savaime suprantama arba glaustai apibūdinama ir pereinama prie kitų, „svarbesnių" dalykų. Būtina išsiaiškinti, kaip mote-

[6] Freud, „The Unconscious", p. 204.

[7] Plg. provokuojančią Smith apybraižą „Sociologija moterims" („A Sociology for Women", p. 135–188). Savo analizėje aš rėmiausi Smith pateikta sociologijos subjekto kaip „problemiško" rekonstrukcija.

ris suvokia save mūsų laikais arba kaip suvoktų, jeigu jai būtų suteikta galimybė pateikti sakytinį savosios egzistencijos paaiškinimą. Politinė mąstytoja feministė siekia daugeliu svarbių aspektų pakeisti jos discipliną ir jos socialinį pasaulį. Tam būtina surasti moterį kaip politinio ir socialinio tyrinėjimo objektą, atsisakyti abstraktaus, bekūnio socialinių jėgų „produkto", vaizduojamo daugumoje šiuolaikinio socialinio mokslo veikalų[8]. Šią moterį, tapusią tyrinėjimo objektu, reikia traktuoti kaip aktyvų stipriai personalizuotos ir betarpiškos gyvenamosios aplinkos veiksnį.

Kai moteris analizuoja pasaulį, kuriame gyvena, atveriami tyrinėjimui tie jos kasdienės egzistencijos aspektai, apie kuriuos anksčiau buvo draudžiama kalbėti. Ši sąmonės dinamika politikos analitikei kelia rimtą problemą: ar ji turėtų aktyviai kištis ir stengtis padėti kitoms atrasti save, ar ne? Feministė sociologė Dorothy Smith priskiria save aktyviajam alternatyvų spektro sparnui ir rašo: „Mes galėtume pasistengti parengti *moterims* jų situacijos, jų kasdienio pasaulio ir jo apibrėžimų didesnėje socialinėje-ekonominėje organizacijoje, su kuria jis susijęs, analizę, apibūdinimus ir sampratas"[9]. Tai uždavinys, kurio subjektas negali vienas pats imtis, nes moters privatizavimo ir individualumo sąlygos neleidžia jai formuoti tų konceptualinių sąsajų, kurias Smith ketina *jai* parengti.

Smith nedaro arogantiškos prielaidos, kad analitikė dar nepažvelgusi į savo subjektus ir neišklausiusi jų gali pateikti tikslų jų pasaulio apibūdinimą. Ji propaguoja tai, ką aš vadinu dalies-visumos-dalies hermeneutika, kur tyrimas prasideda subjektų savęs apibūdinimu situacijoje, o diskursas tampa įmanomas tik nutraukus tylą. Paskui analitikė įtraukia tuos savęs apibūdinimus į teorinę struktūrą, suteikiančią jiems aiškinamąją galią abstraktesniame supratimo lygmenyje, ir perteikia juos daugeliui prieinamu būdu. Aš siūlau trečiąjį žingsnį, kurio Smith nežengia. Tada subjektų saviinterpretacija grindžiamomis kon-

[8] Žr. vis dar nepraradusią reikšmės abstrahuoto subjekto kritiką konstruktyvioje Denniso Wrongo apybraižoje: „The Over-Socialized Conception of Man in Modern Sociology", *American Sociological Review*, p. 183–193.
[9] Smith, „A Sociology for Women", p. 173.

ceptualinėmis formuluotėmis reikia pasidalyti su subjektais ir išsiaiškinti, ar, jų požiūriu, analizė atrodo suprantama ir patikima, ar joje esama rimtų arba, blogiausia, žeminančių iškraipymų. Tai sudaro daug problemų; viena iš jų – subjektų *pasipriešinimo,* kuris kyla dėl jų savivokos iškraipymo arba, paprastai tariant, dėl poreikio „apsiginti" jėga. Su šiomis problemomis nelengva susidoroti, tačiau jas reikia pripažinti, o ne neigti[10].

Pagaliau yra dar vienas keblus klausimas, apie kurį Smith užsimena, tačiau vengia plačiau kalbėti, būtent: kodėl personalizuota, lokalizuota, konkreti moteris turėtų būti perkelta į abstraktesnį, racionalizuotą, universalų lygmenį? Žinoma, atskirybių sritis, kurią aš čia traktuosiu kaip privačią, apibrėžtu santykiu susijusi su platesne socialine organizacija, nesvarbu, ar privatūs subjektai tai pripažįsta, ar ne. Tačiau privatus pasaulis taip pat skleidžia savo vertybes ir imperatyvus – iš dalies dėl to, kad jis *yra* atskirybių ir kasdienės konkrečios prasmės reiškimosi vieta. Jeigu ši sritis būtų visiškai užslopinta abstraktaus asmeniškumo poreikių bei reikalavimų ir traukos į racionalizaciją, technologinį apibrėžtumą bei universalizmą, kas puoselėtų tą mažą pasaulėlį, išsaugotų gyvenimą įprasminančius jo džiaugsmus ir tragedijas? Kitaip tariant, ar Smith arba kita feministinių pažiūrų politinė mąstytoja iš tiesų nori taip pakeisti moterų vietą ir rekonstruoti jų tradicinio tapatumo terpę įvesdamos visuotinius, biurokratinius socialinius-ekonominius imperatyvus, kad įgijusios viešąjį tapatumą moterys visiškai prarastų šį kitą pasaulį ir jo įdiegtas vertybes?

Jeigu ryšimės susimąstyti apie šią problemą, mes tikriausiai praregėsime, tikriausiai patirsime šleikštulį ar stiprų apgailestavimą solidarizuodamosi su daugelio moterų baime ir prieštaringu požiūriu į feministinį judėjimą ir siūlomą gyvenimo būdą, kuris, kaip teigiama, jas išlaisvins, „išvaduos" iš namų kalėjimo. Galbūt tai padės mums suprasti, ko negali suprasti karingas, vienam tikslui atsidavęs aktyvistas: kad nėra laimėjimų be praradimų, kad puolant esamą tvarką kartu su išnaudojimu ir netei-

10 Rubin *Kančios pasauliai* yra jaudinantis mano čia aprašytos dinamikos pavyzdys.

sybėmis sunaikinama ir daugelis tų dalykų, kurie gyvenimą padaro vertą gyventi, suteikia jam įvairovę ir žavesį.

Ryški tokio tyrinėjimo būdo, kur moters savivoka yra svarbiausias dalykas, kurio metodas ir tikslas – padėti moterims suvokti save pačioms aktyviai dalyvaujant procese, priešingybė yra garsiosios pasaulio pertvarkytojos Simone de Beauvoir socialinė analizė, pateikta jos feminizmo klasika tapusioje knygoje *Antroji lytis*. Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad de Beauvoir ir aš užsiimame panašiais dalykais: mums abiem rūpi šiuolaikinė moteris visuomenėje, abi norime, kad moteris pakeistų paveldėtą ir tam tikra prasme ribotą ar žalingą požiūrį į save, abi norime tokių pokyčių, kad jos pasaulis taptų geresnis. Tačiau de Beauvoir analizuoja situaciją iš didelės distancijos, jos samprotavimams būdingas nerimą keliantis abstraktumas. Skirtumas tarp *moterims* skirto politinio tyrinėjimo ir de Beauvoir teorijos *apie moteris* tampa akivaizdus, kai de Beauvoir kaip pagrindinius socialinio aprašymo ir analizės terminus pasirenka Sartre'o kategorijas, kasdieniame diskurse neturinčias jokios prasmės, terminus, kurie patiems socialinio proceso dalyviams yra neįkandami. Žinoma, moteris, kuri stengiasi įveikti ištęstą de Beauvoir veikalą, gali pasirinkti „imanentiškumo" ir „transcendencijos" kalbą. Bet jeigu po to ji nori išdėstyti savo argumentus kitiems, įtikinti juos priimti jos požiūrį, o ne bakinti savo geresniu išmanymu, ji *privalo* sugebėti pateikti šiuos argumentus visiems suprantamais asmeninio, politinio ir socialinio diskurso terminais.

Užuot pradėjusi nuo moters savivokos, de Beauvoir apibūdina savo subjektą įmūrydama ją į betoną, vadinamą Imanentiškumu, Sartre'o Būties-savaime (beje, ne Būties-būti) atmainą. Kaip ir Sartre'as, ji tapatina moterį su gamta, su praktiniu inertiškumu, su Imanentiškumo sfera. Šis pasaulis, kuriame vyksta kasdienis gyvenimas, pirmiausia traktuojamas kaip abstrakcija, o paskui smerkiamas kaip liūnas, pelkė, kaip necivilizuotas. De Beauvoir priešpriešina Imanentiškumą viskam, kas šviesu, garbinga, civilizuota (ir vyrų darbui!), Transcendencijos (Sartre'o Būties-sau, neabejotinai Būties-būti) sričiai. De Beauvoir subjektai vaizduojami vietiškumo ir atskirybės terpėje. Tačiau užuot

plėtojusi analizę subjektų savivokos požiūriu, de Beauvoir lygina moteris su vyrais, įgyvendinančiais „laisvus projektus" Transcendencijos srityje, ir to lyginimo rezultatai yra joms nepalankūs. Nors de Beauvoir teigia, kad moterys *a priori* yra laisvos ir autonomiškos (tai metafizinė konstrukcija, neturinti nieko bendro su jų socialiniu tapatumu, noumeną žyminti kategorija, atskirta nuo reiškinių tikrovės), ji perkelia jas į sritį, kuri, kaip teigiama, yra determinuota ir visiškai neturi autonomijos[11].

De Beauvoir paleidžia ne vieną salvę į savo subjektus jų išlaisvinimo vardan. Moterys nuolat ir nepavydėtinai lyginamos su vyrais. Pavyzdžiui, de Beauvoir pritariamai cituoja vieną rašytoją vyrą, kuriam atėjo į galvą mintis, kad vyro kūnui savaime būdingas integralumas, kad jis „turi prasmę" atskirai nuo moters, tuo tarpu moters kūnas, tai, ką Sartre'as vadina moters „nelaiminga anatomija", „pats savaime atrodo stokojąs prasmės"[12]. Šį narcisizmu dvelkiantį vyriškosios lyties požiūrį, primenantį graikų mizoginistus, kurie moteris laikė nieko vertais vyrais ir nevisaverčiais žmonėmis, de Beauvoir kartoja kaip didelės išminties apraišką, užuot įvertinusi jį kaip vyriškosios lyties „savireklamą".

Kad būtų įleistos į Transcendencijos sritį, de Beauvoir moterys turi atsisakyti savojo tapatumo. Pasak de Beauvoir, civilizacija yra vyriška ir vyrai yra svarbiausioji jos dalis; moterys, antroji monetos pusė, nepriklauso civilizacijai ir yra nereikšmingos. Tai Aristotelio tipologijų „ko nors būtina sąlyga" ir „ko nors neatskiriama dalis" suformulavimas egzistencializmo dvasia. Skaitytojas, priekaištaujantis, kad aš be reikalo kritikuoju de Beauvoir, nes ji tik aprašo, „kas yra", neįsisąmonino to, kas atkakliai įrodinėjama ir parodoma šioje knygoje – apibūdinimas niekada nepateikiamas neutraliu požiūriu. Apibūdinimas gali būti formuluojamas moraliniu ar kritiniu požiūriu, įgalinančiu analizuoti ir tirti, „kas yra", arba jis gali būti formuluojamas abstrakčiu visažinio požiūriu, kai iš tiesų siekiama išlaisvinti žmoniją, tačiau įgyvendinant šį siekį pažeminamas, paženklina-

[11] De Beauvoir, *The Second Sex*, p. 642.
[12] *Ibid.*, p. xvi.

mas ar paminamas žmogaus orumas, tapatumas ir socialiniai mūsų žmogiškumo pamatai.

De Beauvoir pasirinkti apibūdinamieji terminai turi moralinių ir politinių pasekmių moterims, kurias ji charakterizuoja kaip įklimpusias Imanentiškume, kūne, kuris „pats savaime stokoja prasmės". De Beauvoir vartoja terminus, kurie iš anksto nutildo didžiąją daugumą moterų arba pateikia joms priverstinę alternatyvą. Jos gali arba kalbėti Imanentiškumo kalba, ir tokiu atveju jos lieka anapus civilizacijos, veblena, taip sakant, iš balos, arba jos gali pradėti kalbėti civilizacijos balsu, kuris yra *vyriškas* balsas, suformuotas vyrų, vyrams ir apie vyrus. Nurodžiusi šias alternatyvas, de Beauvoir reikalauja, kad moterys nusimestų Imanentiškumo šydą, įžengtų į Transcendencijos pasaulį ir taptų tokios kaip Sartre'o vyrai, teigiantys, kad pasaulis priklauso jiems ir jie gali daryti su juo ką tinkami[13]. Vietoj lėto savęs atradimo proceso ir pasaulio, kuriame jos gyvena, apmąstymo de Beauvoir perša moterims pasaulinio masto istorinės figūros patrauklumą ir mano, kad tai gali priversti jas pripažinti savosios egzistencijos smulkmumą. Ji teigia:

> „Vyrai, kuriuos vadiname didžiaisiais, – tai tie, kurie vienaip ar kitaip užsikrovė ant savo pečių pasaulio naštą: jie rado geresnę ar blogesnę išeitį, jie sėkmingai jį sukūrė iš naujo arba pražuvo; bet pirmiausia jie prisiėmė šią milžinišką naštą. ... *Kad žiūrėtum į pasaulį kaip į savą, ... turi priklausyti privilegijuotųjų kastai; tiktai tie, kurie jį valdo, yra įpareigoti pateisinti pasaulį jį keisdami ...*" (išskirta mano).[14]

Kad de Beauvoir pasirenka vyriškąjį modelį kaip norminį ir pranašesnį, galiausiai liudija moterų raginimas naudotis seksu kaip priemone, ką dabar daro „veiklūs vyrai". Veikli moteris, rašo ji, „moteris, kuri deda pastangas, kuri jaučiasi atsakinga,

[13] Sartre'o žmogaus sampratos, karingai perėmusios abstraktaus individualizmo viziją ir suteikusios jai naują formą, ir žmogaus išsilaisvinimo kaip laisvės suteikimo pretenzingam „Aš" sampratos kritiką žr.: Jean Bethke Elshtain, „Liberal Heresies: Existentialism and Repressive Feminism", in *Liberalism and the Modern Polity*, ed. Michael C. Gargas McGrath, p. 37–41. Mary Midgley rašo: „Iš tiesų baisiausias egzistencializmo bruožas ... yra tas, kad jis elgiasi taip, tarsi pasaulyje būtų tik negyva materija (daiktai) ir visiškai racionalūs, išsimokslinę, suaugę žmonės, tarsi nebūtų jokių kitų gyvenimo formų" (*Beast and Man*, p. 18).

[14] De Beauvoir, *The Second Sex*, p. 671.

kuri pažįsta atkaklią kovą su besipriešinančiu pasauliu, jaučia poreikį – kaip ir vyras – ne tik patenkinti savo kūniškas aistras, bet ir patirti atsipalaidavimą, pramogą, kurią teikia malonūs seksualiniai nuotykiai"[15]. Tačiau moterys raginamos visur išsaugoti orumą.

Toks vyriškosios lyties herojų garbinimas, seksualinis instrumentalizmas ir vyriškojo tipo tapatumo modeliai pateikiami veikale, kuris užbaigiamas raginimu siekti „visiškos ekonominės ir socialinės moterų lygybės"; tokios lygybės prielaida yra moterų „vidinė metamorfozė". Problema ta, kad de Beauvoir iš anksto žino šios metamorfozės trajektoriją. Kaip ir tos sąlygos, kuriomis Platonas priėmė moteris į sargybinius, de Beauvoir keliamos sąlygos reikalauja, kad moteris išsižadėtų savęs.

Kad de Beauvoir kapituliuoja prieš nutildančius terminus ir moters savęs išsižadėjimą, skausmingai akivaizdu iš skyriaus „Biologiniai duomenys", kuriuo prasideda *Antroji lytis*. Apie kūniškąją moterį ji kalba išlaikydama tam tikrą distanciją, tarsi tai jai būtų bjauru ir svetima. Moteris vaizduojama kaip „rūšies auka". Vyras vaizduojamas giliai įsitikinęs vyrų dominavimu, kuris reiškiasi ir reprodukcijos srityje (pavyzdžiui, vyro gyvenimas „transcenduojamas" spermoje ir taip toliau). Moteris tik todėl, kad ji gimė moterimi, išgyvena susvetimėjimą, kurio priežastis yra ne engimu ir išnaudojimu grindžiamos socialinės struktūros, bet jos biologinė funkcija gimdyti vaikus. Nėštumas apibūdinamas nieko gero nežadančiais terminais kaip moters susvetimėjimas su savimi (moteris „netranscenduojama" per jos funkciją gimdyti palikuonis, kaip vyras „transcenduojamas" per spermą).

Vaisius apibūdinamas kaip „nuomininkas", kaip parazituojantis motinos egzistencijos sąskaita. Menstruacijos yra klaikios ir kelia pasibjaurėjimą. Žindymas tiesiog išsekina motiną – de Beauvoir niekur nepripažįsta, kad ši ar bet kuri kita su reprodukcija ir vaikų auginimu susijusi moteriškosios lyties veikla gali turėti prasmę ar didelę emocinę svarbą pačiam subjektui.

---

[15] *Ibid.*, p. 646.

Ypač vienas de Beauvoir teiginys atskleidžia gilų jos pasibjaurėjimą visa moteriškosios lyties prigimtimi. Moters krūtis ji vadina „pieno liaukomis", kurios „nevaidina jokio vaidmens individualioje moters struktūroje: *bet kuriuo jos gyvenimo momentu jas galima pašalinti*" (išskirta mano)[16]. Jeigu gydytojas vyras taip atsainiai nekreiptų dėmesio į moters, kuri rengiasi skausmingam išmėginimui – krūties pašalinimui, jausmus, jis teisingai būtų apkaltintas seksizmu. Nė viena analitikė, traktuojanti subjektą tokiu abstrakčiu, piktu ir paniekos kupinu požiūriu kaip de Beauvoir, negali nuoširdžiai pamatyti ir išgirsti savo subjektų, kai jos nutraukia tylą ir prabyla apie joms itin rūpimus dalykus, – kaip patyrė tūkstančiai moterų augant savimonei, moterims tokie dalykai visuomet yra susiję su savo kūno ir visuomenės įdiegtų gėdos ar pasibjaurėjimo šiuo kūnu jausmų ir klausimo, kaip saviteiga, o ne savineiga išsiugdyti biologinio integralumo jausmą, apmąstymu.

De Beauvoir požiūrio atmetimas ir jo pakeitimas tokiu požiūriu, kuris moterų savivoką traktuoja kaip esminį dalyką, pats savaime mums nenurodo, kokia yra politinio diskurso paskirtis. Kokiu būdu politinis diskursas gali apimti kaip esminį bruožą, kaip priemonę ir tikslą, transformatyvaus savęs ir kito pažinimo procesą – tiesą ne kaip abstrakčiai išreikštą daiktą patį savaime, bet kaip aktyvų prasmės kūrimą, kuriame dalyvauja du ar daugiau žmonių[17]? Jeigu tiesos ar prasmės ieškojimas neturi kartoti tų požiūrių – ar feministinių, ar ne, – pasak kurių, pasyvūs subjektai tiesiog gauna „tiesą" kaip atskleistą kokio nors žinovo ar aiškiaregio, ji turi būti konstruojama kaip dinamiška socialinė transformatyvaus ir rekonstruojamo pažinimo paieška.

Taigi siūlomas dar vienas geras būdas, kaip feministės, ypač tos, kurioms feminizmas rūpi ir kaip procesas ar priemonė, o ne tik kaip tikslas, gali pasinaudoti psichoanalitiniu diskursu, pagrįstu teorija, įkūnijančia moralinį ir teorinį tiesos sakymo ir tiesos ieškojimo imperatyvą. Pavyzdžiui, psichoanalitikas ir fi-

[16] *Ibid.*, p. 24.

[17] Wolfgang Loch, „Some Comments on the Subject of Psychoanalysis and Truth", in *Truth, Consciousness and Reality*, ed. Joseph R. Smith, M. D., p. 221.

losofas Wolfgangas Lochas tiesą apibūdina kaip ko nors, kas turi prasmę ir kuo subjektas gali pasikliauti, kas leidžia jam gyventi plačiai atmerktomis akimis, o ne kaip lunatikui, aktyvų *konstravimą*. Norint pasiekti šią politiniam diskursui ir politinei veiklai reikšmingą tiesą reikalingas ypatingas dialogas, kuris pats yra galiausiai iškylančios tiesos bruožas. Tiesos ieškojimo priemonės negali būti atskirtos nuo tiesos konstravimo tikslų. Pasak Locho, svarbiausias šio dialogo tikslas – surasti tiesą iš paties subjekto pozicijų, jo paties galiomis ir dėl jo paties, tačiau neprievartinio bendravimo, kuris, kaip žydų tradicijoje, tampa pamatine uola, socialiniuose rėmuose[18]. Šis dinamiškas procesas apima interpretaciją, bet tai nėra tik interpretacija, paslėptos prasmės išryškinimas; veikiau jis implikuoja, kad konstruojant ar rekonstruojant tiesas, kurių trajektorija driekiasi į ateitį, dalyvauja ir subjektas, ir analitikas (arba, pagal analogiją, politinis mąstytojas).

Tai reiškia, kad politinis diskursas, kurio tikslas – konstruoti naujas prasmes, įgalinti subjektus geriau suprasti save, turi vykti tokioje vietoje, kur žmonių kalbėjimas ar diskursyvus apmąstymas nėra valdomas, prievartinis ar manipuliuojamas, vietoje, artimoje Jürgeno Habermaso „idealiai kalbėjimo situacijai"[19]. Šis idealas yra svarbus kritiškai analizuojant moterų išsilaisvinimą, nes jis pateikia šio išsilaisvinimo motyvą, suformuluotą iš aktyviai ieškančio prasmės ir tikslo, individualaus subjekto pozicijų. Šios paieškos bus iškreiptos, jeigu vyks tokiomis sąlygomis, kurios susijusios su manipuliavimu, prievarta ar nutildymu. Politinio diskurso atžvilgiu tai paprasčiausiai reiškia, kad norinti surasti „tiesą" politinė mąstytoja savo darbe privalo kuo labiau priartėti prie neprievartinių psichoanalitinio dialogo kaip „idealaus kalbėjimo" vietos sąlygų. Politiniam diskursui svarbūs „idealios kalbėjimo situacijos" bruožai yra gėdijančio, kaltės jausmą žadinančio moralizavimo atsisakymas ir abstrakčių vertinimų vengimas. Tiems, kurie primygtinai teigia, kad tokiomis sąlygomis politinis diskursas taptų beveik neįmanomas, aš

[18] *Ibid.*, p. 237. Plg.: Sigmund Freud, „Constructions in Analysis", *Standard Edition*, vol. 23, p. 255–270.

[19] Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*.

paprieštaraučiau, kad ši sąvoka pateikiama kaip vertingas tikrovės paveikslas ir kaip etalonas, pagal kurį mes galime įvertinti savo pačių pastangas. Nors mes niekada negalime visiškai suvokti „idealios kalbėjimo situacijos", transformatyvios prasmės konstravimas pasitelkus politinį diskursą reikalauja tokio idealo kaip tyrinėjimo būdo ir tikslo paties savaime.

Feministiškai nusiteikusi analitikė, laikanti moters savivoką svarbiausiu politinio tyrinėjimo bruožu ir teigianti neprievartinio žmogiškojo diskurso idealą kaip kriterijų, kuriuo remiantis galima analizuoti nutildymo motyvus, yra, pavyzdžiui, idealiai pasirengusi kritiškai analizuoti Jungtinių Amerikos Valstijų prieš abortus nukreiptą judėjimą „Teisė gyventi". Šis judėjimas tūkstančius anksčiau niekada politikoje nedalyvavusių moterų paskatino aktyviai įsijungti į organizacinį darbą, demonstracijas, lapelių platinimą, peticijų rengimą, agitaciją, piketus, sėdimuosius streikus, daryti spaudimą Kongresui, net pertraukinėti šūksniais ir įžeidinėti (tačiau kur kas mažiau, nei teigia feminisčių kritikos objektai iš judėjimo „Teisė gyventi", vadovaudamosi savo *parti pris* dvasia). Daugelis feminisčių arba palaikančiųjų abortus ir „teisę rinktis" puolė judėjimui „Teisė gyventi" priklausančias moteris laikydamos save pranašesnėmis ir stereotipiškai vaizdavo jas kaip reakcionieres ir dešiniojo sparno atstoves, neišmanėles Katalikų bažnyčios aukas, fanatikes, neprotingas ir su vyrais susitapatinusias pažangos, apšvietos ir visko, kas protinga ir gera, priešininkes. Viename neseniai pasirodžiusiame feministės straipsnyje apie judėjimą „už teisę gyventi" jos vadinamos „ neofašistėmis".

Aš nenoriu pasakyti, kad feminisčių ir jų rėmėjų pateikiamuose kaltinimuose nėra tiesos. Tačiau aš sakau – ir tai yra dalyko esmė, – kad jeigu neleisime judėjimo „Teisė gyventi" moterims kalbėti tiesą, kaip jos ją supranta, jeigu gerbdamos jų žmogiškąsias galimybes neįtrauksime jų į prasmės kūrimą dalyvaujant neprievartiniame dialoge, kuris iš tyrinėtojos reikalauja įsijautimo, atvirumo, noro svarstyti ir analizuoti alternatyvas, kurioms ji galbūt nepritaria, mes ir toliau jas traktuosime iškreiptai, arogantiškai ir vadovaudamosi išankstiniu nusistatymu (ginančiųjų teisę rinktis pateiktuose judėjimo „Teisė gyventi" narių apibūdinimuose, kur jos charakterizuojamos kaip

robotus primenančios Bažnyčios pakalikės, esama išankstinio nusistatymo prieš Katalikų bažnyčią).

Palankumas ir noras pamatyti ir išgirsti moterį iš judėjimo „Teisė gyventi", suprasti jos poziciją, kaip ji pati ją suvokia, kaip kritinės analizės pradinis taškas (o ne baigiamasis – prisiminkite šitai) skatina pasiūlyti teoriniam tyrinėjimui dar vieną dalyką. Tai būtų raginimas analizuoti feminisčių ortodoksinius teiginius abortų klausimu ir nustatyti, ar feministės pritaria argumentams už abortus, pateiktiems byloje *Roe prieš Wade* ir garantavusiems aborto teisę[20]. Ši tiriamoji analizė padėtų išsiaiškinti feminisčių savivoką abortų klausimu – pavyzdžiui, ar ši savivoka apima žmogaus kaip turinčio savąjį „Aš", atkirsto nuo ryšių, siejančių jį su bendruomene ar tradicija, viziją arba atsidavimą karingai privatumo sampratai, kuri pakerta visus rimtus politinius reikalavimus, pateiktus iš moralinių pozicijų, remdamasi tolerancijos samprata, kurios esmė yra griežtas nusistatymas, kad privačios kitų nuomonės negali mums primesti jokių reikalavimų. Mano nuomone, tiek abortus palaikančiųjų, tiek judėjimo „Teisė gyventi" pozicijos gali būti neapgalvotos, todėl jas būtina ištirti ir iš naujo išanalizuoti. Be to, aš manau, kad dabartinė *politinė* situacija, verčianti šias dvi moterų grupes kovoti vieną su kita kaip nesutaikomus priešus, įkūnija veidrodinį idealios kalbėjimo situacijos atvaizdą: tai įtampos kupina aplinka, kur ir viena, ir kita pusė griebiasi prievartos, manipuliavimo, stengiasi nutildyti viena kitą, kaltina viena kitą pasisakant, viena vertus, prieš išsilaisvinimą, teisingumą, lygybę, pasirinkimą, laisvę ir, kita vertus, prieš dorovę, žmonių bendruomenę, šeimos ryšius bei vertybes, žmogaus gyvybės ar potencialios gyvybės šventumo ir svarbos, kaip neginčijamų dalykų, įtvirtinimą iš naujo.

Pagaliau būtina surasti būdą, kaip nuo savivokos ir socialinio tikrovės bei prasmės konstravimo nuosekliai pereiti prie kritikos. Brianas Fay pateikia kriterijus, kuriais turi remtis kritinis moterų išsilaisvinimo aiškinimas. Aš pasinaudojau šiuo aiš-

---

[20] *Roe v. Wade*, 410 U. S. 113 (1973).

kinimu siekdama savo tikslų[21]. Fay'aus argumentai sudėtingi, ir aš glaustai nurodysiu svarbiausius jų bruožus. Pirma, jis teigia, kad idėjos padeda mus ir mūsų socialinius pasaulius padaryti tokius, kokie mes ir jie esame. Antra, jis teigia, kad kiekviena žmogaus veiksmas yra motyvuotas ir gali būti paaiškintas. Trečiasis argumentas, susijęs su pirmaisiais dviem, – kad būtent per veiklą (Fay pabrėžia *politinę* veiklą manydamas, jog politika iš įvairių žmonių veiklos rūšių turi mums svarbiausią reikšmę) žmonės atsiskleidžia vieni kitiems, taigi tokia veikla yra esminis dalykas, kad taptum asmeniu ir būtum traktuojamas kaip asmuo. Ketvirta, kad mūsų veiksmai, idėjos ir iš jų kylanti veikla gali būti nežymiai arba reikšmingai sujaukta, iškreipta ar supainiota. Penkta (tai pamatinis Fay'aus principas), kad žmonės turi ne tik norus, tikslus, ketinimus ir troškimus, bet ir realius poreikius; kad šie poreikiai turi motyvuojamąją galią; kad jie gali būti iškreipti ir sugadinti; kad net ir iškreipti jie yra esminiai; pagaliau kad jie yra *kiekvienos* socialinio egzistavimo formos, taigi ir transformatyvių socialinių galimybių, pamatinė prielaida.

Vykdydamas savo sunkią užduotį, Fay pirmiausia reikalauja (kaip ir aš, kritikuodama de Beauvoir), kad kritiško mąstytojo pažintinius teiginius būtų galima išversti į kasdienę kalbą ir kad šie teiginiai galėtų turėti pamatą subjekto savivokoje, net jeigu kritikos tikslas galiausiai yra įtikinti šiuos subjektus kitaip suvokti save ir savo situacijas[22]. Fay ryžtingai atmeta avangardizmą kaip poziciją, kuria galima vadovautis bandant pateikti kritinę analizę moraliniu požiūriu. Jo kritinei pozicijai nebūdinga nei prievarta, nei manipuliavimas gyvenimais tų, kuriuos jis siekia pakeisti. Fay'aus visuomenės teoretikas yra tarsi auklėtojas, kuris naudojasi „idealios kalbėjimo situacijos" vaizdiniu kaip priešpriešа prievartos ir manipuliavimo modeliams ir stengiasi supratimą ir kritiką susieti su žmonių galimybėmis ir demokratiniais tikslais.

Čia aš įdėmiau pažvelgsiu į vieną Fay'aus požiūrio aspektą – jo „ideologijos kritikos" sąvoką, iškreiptų savivokos mode-

---

[21] Fay, *Theory and Political Practise, passim.*
[22] *Ibid.*, ypač sk. 5, p. 92–110.

lių atskleidimo ir subjektų iškreiptų tapatumo formų tyrimo procesą. Ideologijos kritika yra pagrindinis Fay'aus siūlomos kritinės teorijos darbotvarkės momentas, nes tokia teorija turi aiškiai nurodyti tuos būdus, kuriais seksistinė socialinė santvarka suluošino ir deformavo individualias moteris, o paskui išaiškinti, kokiais būdais jas ir esamą tvarką galima pakeisti ir atverti galimybes išsilaisvinti[23].

Labiausiai provokuojantis Fay'aus ideologijos kritikos aspektas yra jo teiginys, kad ideologija niekada nėra tik ar tiesiog iškraipymas ar melas, kad jos išraiškos yra sudėtingos struktūros, kurią sudaro akivaizdūs ir paslėpti, matomi ir giliau įsišakniję poreikiai, raktas ir bruožai, kaip neurotiniai simptomai psichoanalitikui. Nė vienas analitikas, ignoruojantis simptomą kaip absoliučiai klaidingo įsitikinimo (pavyzdžiui, paciento įsitikinimo, kad jo kairioji ausis nukrito, nors ji aiškiai pritvirtinta prie jo galvos), į kurį nereikia kreipti dėmesio, nes jis išgydė sutrikimą, išraišką, daug nepasieks. Tas simptomas, kaip ir visi mūsų įsitikinimai, kad ir kokie jie būtų sujaukti, prieštaringi, nenuoseklūs, magiški ar tiesiog klaidingi, veda prie mūsų pamatinių motyvacijų, autentiškų poreikių ir ne tokio iškreipto požiūrio į save ir kitus. Politikos teoretikas turi įdėmiai klausytis ir palankiai nusiteikęs stebėti, nes viskas, ką individai daro, sako ar tiki, yra svarbu ir turi prasmę. Šis teisingos ar mažiau iškreiptos prasmės atskleidimas, ideologijos kritika, yra atstatymo procesas.

Galbūt šis svarbus klausimas taps aiškesnis, jeigu pateiksiu pavyzdį. Daugelis moterų, ypač feminisčių, reiškinį, pasivadinusį „totalus moteriškumas", laiko šokiruojančiu, kvailu, net atstumiančiu, moterų „klaidingos sąmonės" išraiška. Judėjimo įkūrėja Marabel Morgan 1973 m. parašė knygą *Totali moteris* (*The Total Woman*), tapusią viena iš dešimties labiausiai perkamų dešimtmečio knygų (iki 1979 m. pabaigos buvo išspausdinta 103 000 egzempliorių kietais viršeliais ir 2 700 000 egzempliorių minkštais viršeliais). Judėjimas „Totali moteris" apima tūkstančius nerimstančių, nelaimingų, nuobodžiaujančių, sutriku-

[23] *Ibid.*, p. 100. Tokios kritikos pavyzdį žr.: Jean Bethke Elshtain, „'Thank Heaven for Little Girls': The Dialectics of Development", *Politics*, vol. 10, p. 139–148.

sių, nepatenkintų ir pasipiktinusių moterų, kurios padrąsinamos „išsakyti" savo bėdas, o paskui joms pasiūlomas receptas, kaip padaryti galą nelaimėms. Žvelgiant iš kritinės, feministinės perspektyvos, toks gydymas įtartinai primena didelę dozę to, kas pirmiausia ir padarė moteris nelaimingas. Moterys raginamos tapti „laimingomis namų šeimininkėmis", gundančiomis ugningomis moterimis, į visus apmaudą keliančius dalykus reaguoti supratinga šypsena, raminančiu balsu ir beribiu sugebėjimu aukotis. (Be abejo, terminai, kuriais aš visa tai apibūdinu, liudija kritišką požiūrį į šį reiškinį.) Kiek žinau, šį judėjimą ignoruoja socialiniai mąstytojai, jį smerkia feministės, ir mes galime tik bandyti įtikinamai įspėti, *kodėl* tiek daug moterų užsirašė tapti „totaliomis moterimis", kokią anksčiau nepripažintą prasmę siūlo šis judėjimas, kaip jis padėjo moterims įgyti tapatumą, galintį tapti jų gyvenimo pamatu.

Kritinė „totalios moters" analizė padėtų išsiaiškinti pačių dalyvių motyvacijas, paskatinusias jas įsijungti į šį judėjimą. Prielaida, kad „totalios moters" ideologija yra *visiškai* nuvertinta, būtų ne tik netikęs išeities taškas, kuris kliudytų palankiai išklausyti dalyves, bet ir būdas sukurti arogantišką socialinę teoriją. Jeigu, kaip ir Fay, mes laikome ideologiją priemone, padedančia atskleisti pamatinę prasmę ir tiesas, „totalaus moteriškumo" tyrimas galėtų padėti mums perprasti viltis, nuogąstavimus, troškimus, tikslus, rūpesčius, nuobodulį, beprasmiškumą, sutrikimą ar neviltį, daugybę moterų paskatinusius stengtis tapti „totaliomis moterimis". Šie įsitikinimai ir nuostatos, kuriuos atskleistų dialogas ir apklausa, turi būti traktuojami rimtai. Pagaliau galbūt būtų įmanoma įtikinti „totalią moterį", kad įsitikinimai, kuriuos ji palaiko, iš esmės yra prieštaringi ir nenuoseklūs – iš dalies todėl, kad dėl šiuolaikinės visuomenės gyvenimo pobūdžio nė viena moteris negali gyventi pagal „totalios moters" idealą arba susirasti jame saugią vietą ir socialinį tapatumą. Aš sakau, kad tokia galimybė yra, tačiau tam pirmiausia būtina padrąsinti subjektą nusileisti iki savivokos ir išsiaiškinti savo socialinės situacijos ypatumus. Taip mes galime įžvelgti struktūros daromą spaudimą jos šeimai ir jai pačiai ir kaip tai atspindi jos nelaiminga savijauta ir troškimas pasikeisti.

Jeigu pati atvirai pasisakiusi ir išklausiusi kitą, kuri laikosi visiškai kitokio požiūrio į moteris šiuolaikinėje visuomenėje, ji nutaria, kad tai, ką „pasitenkinimas" turėtų reikšti „totaliai moteriai", ir šiuolaikinio socialinio gyvenimo organizacija yra iš esmės nesuderinami dalykai, savo nerimą ji nukreips į jos sutrikimą lemiančių socialinių jėgų apmąstymą[24]. Jeigu nuo savivokos ji nepereina prie kritikos, teoretikas neturi išimtinės teisės ją priversti arba kaip nors ja manipuliuoti. Nors remdamasis darnumo, vidinio nuoseklumo ir patikimumo analize politinis mąstytojas gali pateikti geresnį modelį, jeigu subjektas, kurio gyvenamąjį pasaulį ir tapatumą jis siekia interpretuoti, aiškinti ir stengtis pakeisti, jo nepriima, bandant prievarta išgauti pritarimą būtų subtiliai, bet nepataisomai pažeistas priemonių ir tikslų ryšys, kurį kritiškas mąstytojas privalo išsaugoti. Iš atminties iškyla Eugene'o O'Neillo „Ir ateina ledų pardavėjas" ir Hickey'o atkaklus ir fanatiškas užsispyrimas, kad iliuzijomis gyvenantys jo draugai išmoktų pripažinti skaudžią tiesą apie save ir savo situaciją. Viskas baigiasi nelaime. Kai kuriems žmonėms, kad jie galėtų gyventi toliau, kartais būtina turėti tam tikrų iliuzijų[25].

Viešumo ir privatumo rekonstravimas

Aš kviečiu skaitytoją mintimis persikelti į senus laikus, toli ir įsivaizduoti Richardo E. Leakey'o ir Rogerio Lewino *Ištakose (Origins)* aprašytą vaizdą. Galbūt ši ištrauka gali tapti gaire dabarties sumaištyje ir triukšme.

---

24 Fay, *Social Theory and Political Practice*, p. 101.

25 Sigmund Freud, „Introductory Lectures on Psychoanalysis", *Standard Edition*, vols. 15, 16. Šį klausimą Freudas aptaria kalbėdamas apie psichoanalitinės terapijos moralines dilemas ir intymų įsikišimą į žmonių psichinį gyvenimą, kuris niekada nėra tik kišimasis į jų psichinį gyvenimą, bet apima visą socialinę terpę. Analizuojamas jaunos moters atvejis – ji retkarčiais „susirgdavo" stengdamasi pabėgti nuo vyro nejautrumo jos poreikiams ir nuo savo kaip žmonos ir motinos naštos ir priedermių. Atsižvelgdamas į tai, kad pacientė objektyviai stokojo pasirinkimo ir negalėjo atsikratyti ekonominės ir emocinės priklausomybės nuo savo vyro, Freudas manė, kad geriau leisti jai „pabėgti susergant" negu versti ją suvokti savo periodiškos negalios savanaudišką prigimtį.

„... iš Šanidaro urvo Irako Zagro kalnyne, ... vieną birželio dieną *prieš kokius šešiasdešimt tūkstančių metų* neįprastomis aplinkybėmis *buvo palaidotas žmogus.*

Drėgmė urve buvo anaiptol ne tokia, kad išliktų mirusio žmogaus kaulai, tačiau žiedadulkės tokiomis sąlygomis puikiai išsilaiko, ir Paryžiaus *Musee de l'Homme* tyrinėtojai, tyrę dirvožemį aplinkui Šanidaro žmogų, nustatė, kad *kartu su juo buvo palaidota keletas skirtingų gėlių rūšių.* Iš tvarkingo žiedadulkių pasiskirstymo aplinkui fosilijos liekanas visiškai aišku, kad gėlės buvo išdėliotos apgalvotai, o ne tiesiog sukrito į kapą užkasant kūną. Išeitų, kad žmogaus šeima, draugai ir galbūt jo gentainiai nuėjo į laukus ir parnešė kraujažolių, rugiagėlių, šv. Barnabo usnių, žilių, hiacintų, sumedėjusių asiūklių ir dedešvų puokštes" (išskirta mano)[26].

Šį apgalvotą palaidojimą, gaubiamą neutilitarinio jautrumo ir subtilaus savitumo, Leaky ir Lewinas apibūdina kaip gyvųjų poelgį, „išduodantį skvarbią savimonę ir rūpinimąsi žmogaus dvasia". Vėliau bendraautoriai pažymi, kad žmonių socialumas kaip svarbiausioji gija driekiasi nuo pat tolimiausių mūsų ištakų. Pasak jų, žmogus yra „gyvūnas, turintis savų specifinių priežasčių gyventi bendruomenėmis"[27]. Visa tai rodo ne tik kad mes esame visuomeninės būtybės, tačiau kad iš esmės esame būtybės, kurios turi ne vien kūną, bet ir tam tikrų dvasinių poreikių arba troškimų. Mums būdingas įgimtas imperatyvas, galia kaip *potentia,* surasti ir kurti prasmę.

Savo baigiamuosius apmąstymus pradėsiu nuo kelių prielaidų, kurias galima laikyti aksiomomis, tačiau jos nėra nei savavališkos, nei galutinis formalaus abstrakčios logikos taikymo rezultatas. Pirma, žmonės jaučia poreikį gyventi su kitais ir tarp kitų, palaikydami konkrečius individualius santykius, kurie tęsiasi erdvėje ir laike. Jeigu mes stokojame tokių santykių, mūsų kūnas ir dvasia yra suluošinti ir iškreipti. Antroji mano prielaida – kad žmonės jaučia būtinybę (Freudas ją pavadino episteminiu instinktu) atskleisti, suprasti ir kurti prasmę: tai patvirtina gausybė faktų nuo priešistorės iki mūsų laikų. Ši paskata

[26] Richard E. Leakey and Roger Lewin, *Origins: What New Discoveries Reveal About the Emergence of our Species and its Possible Future,* p. 125.
[27] *Ibid.,* p. 157.

taip pat gali būti pažeista ir nukreipta kita linkme, ir tokiu mastu, kad mes tampame mažiau žmogiški. Be abejo, tie mūsų protėviai, surinkę aukas iš usnių ir hiacintų, asiūklių ir žilių, neturėjo galvoje jokių utilitarinių sumetimų; jie neketino suvalgyti gėlių ar žiedadulkių ar sušerti jas gyvuliams. Ne, jie tvarkingai išbarstė šias atminimo dovanas virš to, kurį mylėjo – šeimos nario, gentainio, vieno iš saviškių, – kapo. Šį poelgį galima paaiškinti tik remiantis mano prielaidomis ar panašiomis priežastimis, galinčiomis sudaryti patikimą žmonių dorovės ir socialinės egzistencijos pamatą.

Tarp apmąstančiųjų dabartį ir bandančiųjų suteikti naują formą ateičiai esama tokių (feministės yra jų gretose), kurie praeities epochas laiko žmogaus niokojimu, negailestingu patriarchalinio siaubo ir plintančių klasinių konfliktų liudijimu. Jie sukursią tokią ateitį, kurioje nebebus viso to, kas sudaro žmonijos istoriją – pasak jų, pažeminimų litaniją, ir dabartinės besąlygiškos kovos su priešais. Aš nesu viena iš jų. Skirtingų požiūrių į tradiciją – kas tai yra, kaip turėtume ją vertinti – kova yra esminis dalykas rekonstruojant viešumo ir privatumo sąvokas. Tie, nuo kurių aš atsiriboju, yra įsitikinę, kad istorija apskritai mūsų neįpareigoja. Kitiems tradicija įkūnija šventumą, neginčijamai mus įpareigoja ir yra prieglobstis nuo dabarties. Mano idealas neatmeta dabarties *in toto* ir nostalgiškai nesiekia sugrįžti į praeitį, bet sprendžia kur kas sudėtingesnį uždavinį – stengiasi įvertinti, kiek ji mus įpareigoja. Ar tai, kad tam tikra socialinė forma, pavyzdžiui, šeima, randama priešistorėje, visoje rašytinėje istorijoje ir būdinga visoms žinomoms visuomenėms, mus labai įpareigoja, nes galima daryti prielaidą, kad ji išreiškia tokius esminius žmonėms dalykus, jog atmesti ją yra kvailystė arba beprotybė? Į šį klausimą negalima atsakyti abstrakčiai. Reikėtų remtis praeities liudijimais, tokiais kaip palaidojimas Šanidaro urve; jie yra didžiulės ir stulbinančios paslapties raktas – paslapties, vienoje alternatyvų skalės pusėje įkūnijančios autentiškus žmogiškuosius imperatyvus, tas pamatines sąvokas, nuo kurių prasidėjo šis tyrinėjimas.

Stuartas Hampshire'as pateikė neutilitarinį išeities tašką apmąstyti žmonėms ir jų pasauliui– aš jau citavau vieną 60 000 metų senumo įrodymą, kad žmonių motyvacijų negalima priskirti prie utilitarinių kategorijų ar išskaičiavimų. Pasak jo, *kiek-*

vienas gyvenimo būdas bus grindžiamas moralės sąvokomis, apimančiomis „draudimus, veiksmų barjerus tam tikrose labai skirtingose ir aiškiai pažymėtose veiklos srityse; tai susiję su žmogaus gyvybės atėmimu, seksualinėmis funkcijomis, šeimos pareigomis bei priedermėmis ir teisingumo vykdymu pagal tam tikros visuomenės įstatymus ir papročius. ... Moralė mažų mažiausiai yra gyvybės atėmimo ir seksualinių santykių reguliavimas."[28] Kiekvieno gyvenimo būdo socialinės formos įkūnys pamatinių sąvokų visetą kaip moralinį pagrindą, pirmiausia reikalingą sukurti ir išlaikyti *bet kokiam gyvenimo būdui*. Jokia *žmonių* visuomenė negali egzistuoti be tokios moralinių taisyklių ir draudimų, pamatinių sąvokų ir simbolinių formų sistemos.

Atsieti žmonių gyvenimo vaizdai, iškylantys, pavyzdžiui, iš Firestone ar Daly feministinių tekstų, pateikia abstrakčią būsimosios visuomenės schemą, neperpintą pamatinių moralinių sąvokų ir draudimų sistema, susiejančia mus su praeitimi ir dabartimi. Todėl jų piešiami dabarties ir ateities vaizdai tampa retoriniai, palyginti su socialine ir žmogiškąja tikrove; viskas vaizduojama pernelyg abstrakčiai, yra ir nerealu, ir banalu turint galvoje to, kas yra, to, kas žmonės ne tik yra, bet tam tikrais atžvilgiais turi ir likti, konkretumą. Politinės vaizduotės veikla turi remtis tomis moralinėmis sąvokomis ir kategorijomis, kuriomis žmonės mąsto ir kurios yra atitinkamų gyvenimo būdų kriterijai. Tai reiškia, jog siekiant išsaugoti sudėtingumą, kuriuo pasižymi moralinis vertybių pervertinimas, esminių *kiekvieno* gyvenimo būdo sąvokų, taisyklių bei draudimų ir tų, kurie įkūnija *tam tikrą gyvenimo būdo idealą*, skyrimas, reikia atsisakyti retorinių teiginių, kad praeitį galima visiškai įveikti, ir pareiškimų, kad ji turi būti įveikta. Pavyzdžiui, reikia skirti vyrų ir moterų santykius viešojoje ir privačiojoje srityse, kurie atrodo kai kuriais atžvilgiais destruktyvūs ir nesuderinami su idealiu gyvenimo būdu, ir *būtinų* vyrų ir moterų tarpusavio santykių neišvengiamumą, jeigu kokia nors socialinio gyvenimo forma turi išlikti.

Kad įžvelgtum šiuos skirtumus, pirmiausia reikia sutikti, jog egzistuoja apribojančios sąlygos; reikia pripažinti, kad mūsų

[28] Hampshire, *Morality and Pessimism*, p. 12.

fantazijos nėra visiškai nevaržomos, nors nuolaidžiaudami savo įgeidžiams galime laikytis priešingo požiūrio. Tokiu atveju ne tik atveriama konflikto galimybė, bet ir pripažįstamas jo neišvengiamumas, turint galvoje mūsų skirtingus gyvenimo būdo idėjose įkūnytų moralinių imperatyvų vertinimus. Pernelyg dažnai feministės utopistės ir revoliucionierės ne *kartu* su vandeniu išpila iš vonios ir kūdikį, bet *veikiau* išmeta kūdikį, *o ne* išpila vandenį. T.y. kurdamos ateitį jos išmeta kaip nereikalingas visas to, kas esminga, apribojančių sąlygų sąvokas ir visą dėmesį sutelkia tik į tai, ką, jų įsitikinimu, būtina pakeisti, kad moterys taptų „laisvos". Jos nepakęs jokio prieštaravimo, nes prieštarauti reiškia pademonstruoti pražūtingą „solidarizavimąsi su vyriškąja lytimi". Tačiau su moraliniais reikalavimais susiję konfliktai yra dalis to, ką reiškia būti žmogumi. Užbaigti visus šiuos ginčus, kaip norėtų padaryti kai kurios feministės suformuluodamos vienintelę visa apimančią patrauklią Tiesą, reikštų pakirsti nenumaldomą poreikį kurti prasmę kaip nepaliaujamą žmogaus dvasios nuotykį.

Taigi jeigu mąstydami apie viešumą ir privatumą ir jų rekonstravimą norime išvengti arogantiškumo ir abstraktumo, mes mąstome apie moralinių reikalavimų įvairovę ir apie konkuruojančias žmogiškąsias vertybes, susijusias su tuo, koks turėtų būti idealus gyvenimo būdas. Toks konfliktas yra neišvengiamas. Ketinimų, tikslų, dorybių ir tapatumų harmoniją galima pasiekti *tik tada*, jeigu visiškai sugriausime žmonių egzistencijos pamatus ir mielai imsimės radikalios ir destruktyvios socialinės chirurgijos. Mūsų amžiuje nacių ir stalinistų eksperimentai buvo destruktyviausi tokio pobūdžio pavyzdžiai[29]. Jeigu viską galima uzurpuoti – kiekvieną žmonių egzistencijos pamatą, kiekvieną taisyklę ir draudimą, neišskiriant ir kraujomaišos tabu, tie, kurie be jokių skrupulų grobia, paveldės žemę ir žemė nebebus mūsų paveldas.

Tokie apmąstymai verčia pripažinti, kad kiekviena paskesnė karta turi gerbti tam tikrus moralinius dalykus, turi laikytis tam tikrų „savaime suprantamų" taisyklių, be kurių iškils pavojus

[29] Žr.: Hampshire, „Public and Private Morality", „Conversation with Bernard Williams", in *Modern British Philosophy*, ed. Bryan Magee, p. 150–165.

net menkiausiems žmonių egzistencijos aspektams, paskatinusiems mūsų priešistorinius protėvius papuošti gėlėmis savo mylimųjų kapus. Tradicija mus įpareigoja, o istorija apriboja. Tačiau dėl konkuruojančių žmonių egzistencijos *idealų* gali ir turi kilti moraliniai ginčai, taigi ir politiniai konfliktai: dėl šių idealų galima ginčytis, juos galima persvarstyti, atmesti, kol ginčai turi būtiną moralinį pamatą ir remiasi juo. Fašizmo baisumą lėmė absoliutus visų fundamentalių draudimų panaikinimas. Didžioji šio teroro emblema, visų siaubo ir puikybės apraiškų simbolis yra mirties stovykla.

Privataus pasaulio idealą aš pirmiausia rekonstruosiu remdamasi pripažinimu, kad egzistuoja apribojančios sąlygos ir kad svarbiausiose žmonių gyvenimo srityse moralinės taisyklės yra neišvengiamos, taip pat savo prielaidomis apie žmonių socialumą ir poreikį kurti prasmę. Aš netraktuosiu privatumo instrumentiniu požiūriu, kaip kokio nors kito idealo ar tikslo sąlygos, kuri pati savaime neįkūnija jokio gėrio ar tikslo; netraktuosiu jo ir kaip savaime suprantamo dalyko ar kaip to, ką reikia įveikti norint pasiekti vienybę idealioje visuotinio socialinio teisingumo valstybėje; aš jį traktuosiu kaip žmonių veiklos, moralinių apmąstymų, socialinių ir istorinių santykių vietą, kaip prasmės kūrimą ir integralaus tapatumo konstravimą.

Kalbėti apie privataus pasaulio idealą šiuolaikinės Amerikos visuomenės kontekste – vadinasi, kalbėti apie šeimą. Šeima yra svarbiausias dalykas visose alternatyviose ateities vizijose, dažnai – tai, ką reikia reformuoti ar atmesti. Tai institucija, kurią feministės dažniausiai išskiria kaip vieną iš moterų engimo šaltinių[30]. Feminizmo piešiamas šeimos vaizdas, nors dabar ryškėja kai kurie poslinkiai, atspindi iškraipymą, būdingą dabarties negalavimams, kuriuos jis siekia išgydyti. Vienas iš svarbiausių mūsų dabartinio negalavimo – mūsų „legitimacijos krizės" – simptomų yra plačiai paplitęs viešųjų ir privačiųjų socialinių institucijų prasmės ir reikšmės sumenkinimas. Atmesdamos

[30] Aš pripažįstu, kad nėra tokio dalyko kaip „šeima apskritai", bet yra daugybė įvairių jos atmainų. Vis dėlto aptariant tuos imperatyvus, kurie būtini *kiekvienai* šeimos formai, kad ji galėtų atlikti mano minimas humanizuojančias funkcijas, patogiau kalbėti tiesiog apie „šeimą".

senąją ideologiją, garbinusią motinystę, tačiau žeminusią moterį, liaupsinusią privataus gyvenimo idealą, tačiau nesuteikusią tėvams priemonių, kad jie galėtų padoriai ir oriai gyventi, feministės ir kiti visuomenės kritikai suvaidino lemtingą vaidmenį. Tačiau ideologinių iškraipymų demaskavimas nėra nutildančiojo ir represinio poveikio neturinčios alternatyvos konstravimo sinonimas. Koks rekonstruotas privatumo idealas gali tapti alternatyva romantinėms praeities ideologijoms, kurioms buvo reikalingas racionalizuotas moterų kaip žemesnių būtybių arba būtybių, užsiimančių antrarūše, nors ir būtina, veikla, paveikslas, ir dabarties feministinėms ideologijoms, kurios skatina sugriauti ir sumenkinti privatų šeimos gyvenimą nepateikdamos jokios perspektyvios alternatyvos? Norint įsivaizduoti tokį idealą būtina išanalizuoti klausimą įvairiuose lygmenyse. Kadangi kai kas atkakliai teigia, jog šeima nėra būtinas žmogaus gyvenimo bruožas, pirmiausia reikia aiškiai parodyti, kad tam tikra šeimyninio gyvenimo forma yra socialinės egzistencijos prielaida. Antra, tada reikia suformuluoti *konkretų* šeimos gyvenimo *idealą*, kuris nekartotų ankstesnių moterų engimo ir išnaudojimo sąlygų. Pirmiausia aptarsiu fundamentalesnį lygmenį, nes jis yra protingos, argumentuotos klausimo analizės pagrindas.

Aš kviečiu skaitytojus dar kartą grįžti į ankstesnę epochą, dabar į aštuonioliktąjį amžių ir devynioliktojo amžiaus pradžią. To meto mokslininkai ir filosofai, Apšvietos įpėdiniai, nebuvo bailūs žmonės. Jie drąsiai kėlė patį fundamentaliausią klausimą: kokia yra žmogaus prigimtis? Kaip matėme, į šį klausimą nelengva atsakyti, nes žmogus nuo pat gimimo patiria didžiulę kultūros įtaką. Kaip žmogaus gamtinę prigimtį atskirti nuo jo socialinės prigimties? Nedaug tepasitaiko progų tiesiogiai stebėti, atlikti tai, ką mokslininkai vadina „kontroliuojamais eksperimentais". (Nors tam tikra prasme šeimos ir jų alternatyvos, taip pat ir institucionalizuotos, nuolat pateikia iškalbingų faktų, kurių rezultatai verti dėmesio.) Virė ginčai tarp tų, kurie laikėsi nuomonės, kad prigimtinės būklės žmogus buvo Rousseau „kilnus laukinis", tyros širdies, prieraišus, dar nesugadintas sugedusios visuomenės, ir tų, kurie įrodinėjo, kad be žmonių socialinių santykių apskritai nebūtų „žmogiškos" prigimties. Tikėta-

si, kad „le jeune sauvage de l'Aveyron" atvejis padės tvirtai ir galutinai nustatyti žmogaus prigimtį.

Laukinis Averono berniukas buvo sugautas 1800 metais Prancūzijos pietvakariuose. Berniukas ne kartą pabėgo ir vėl buvo sugautas; tuo metu gamtininkas parengė smulkų jo aprašymą, kuris išliko. Vėliau laukinis berniukas buvo įkurdintas Paryžiaus kurčnebylių institute, jį globojo abatas Sicard'as, autoritetas kurčiųjų ugdymo klausimais ir Žmogaus tyrinėtojų draugijos, kuri itin domėjosi šiuo atveju, narys. Draugija tikėjosi, kad laukinis berniukas padės išspręsti filosofinius klausimus, susijusius su žmogaus prigimtimi, prigimties ir auklėjimo tarpusavio ryšiu, nustatyti, ar esama įgimtų idėjų, ir t.t.

Pats abatas netrukus nusivylė laukiniu berniuku kaip beviltišku. Ši būtybė, iš pradžių žadinusi tokį smalsumą ir entuziazmą, greitai nustojo dominti ir ėmė kelti pasibjaurėjimą. Stebėjusieji laukinį berniuką pamatė anaiptol ne Rousseau kilnaus laukinio įsikūnijimą, bet „baisiai murziną vaiką, darantį mėšlungiškus judesius, dažnai primenančius konvulsijas, be paliovos linguojantį pirmyn ir atgal kaip kai kurie gyvūnai žvėryne, kandžiojantį ir draskantį visus, kurie jam priešinosi, nerodžiusį jokio prieraišumo tiems, kurie juo rūpinosi, – trumpai tariant, viskam abejingą ir į nieką nekreipiantį dėmesio"[31].

Tuomet scenoje pasirodo nuostabus jaunas vyras, dvidešimt šešerių metų gydytojas Jeanas-Marcas-Gaspard'as Itard'as. 1800 metais jis prisiėmė atsakomybę už laukinio berniuko ugdymą ir parengė griežtą programą maždaug dvylikos metų jaunuoliui, kuris, kiek pavyko nustatyti, nuo trejų metų stokojo žmonių draugijos. Tie, kurie nusivylė laukiniu berniuku, kaip abatas Sicard'as, reikalavo palikti jį laisvėje, nes jis esąs idiotas. Itard'as laikėsi visiškai priešingos taktikos: jo akimis žiūrint, laukinis vaikas buvo idiotas *todėl, kad* jis buvo paliktas laukinėje aplinkoje. Atkaklios, skausmingos, galiausiai desperatiškos Itard'o pastangos išmokyti ir sužmoginti laukinį Averono berniuką yra vienas skaudžiausių išlikusių tos epochos dokumentų.

[31] Jean-Marc-Gaspard Itard, *The Wild Boy of Aveyron*, p. 4. Plg. Harlan Lane, *The Wild Boy of Aveyron*, *passim*.

Itard'as atskleidė, kad atskyrus žmogų nuo žmonių socialinių santykių ir atkirtus jį nuo organizuojančios kalbos struktūros net patys pagrindiniai žmogaus pojūčiai – regėjimo, lytėjimo ir girdėjimo – lieka nesufokusuoti, neintegruoti, sutelkti vien tik į pilvą. Jis turėjo atskirai rūpintis kiekvienu Victoro (taip buvo pavadintas laukinis berniukas) jutimo modalumu – pirmiausia juos sukelti ar išgauti, o po to organizuoti. Tačiau prasidėjus lytiniam brendimui visus šiuos bandymus teko nutraukti. Nekontroliuojamas, nežabotas seksualumas pasirodė esąs pernelyg stiprus; ankstesnės pastangos buvo nubrauktos, ir berniukas grįžo į „laukinę", asocialią, nepasiekiamą būklę. Galiausiai Itard'as pasidavė. Victoras buvo atiduotas į prieglaudą, kur nugyveno likusį savo gyvenimą (trumpesnį nei žmogaus). Šis nepaprastas pasakojimas iškalbingai liudija, kad žmonės, kurie nebuvo ugdomi kaip žmonės, netaps panašūs į žvėris, kurie savo areale yra gudrūs ir gerai prisitaikę, bet bus iki žmonių nepriaugusios žmogiškos būtybės. Mes skolingi ugdymui net už sugebėjimą skirti pačius elementariausius jutimus.

Atkirsti nuo žmonių visuomenės ir kalbos mes negalėtume nei identifikuoti objektų, nei nustatyti kategorijų, nei dalyvauti socialiniuose santykiuose. Tačiau, žinoma, skaitytojas prikibs, kad nė vienas šiuolaikinis visuomenės kritikas niekada nepatarė mums grįžti į ikisocialinę būklę, bet visuomet propagavo naują prigimtinį būvį. Ko gero, ne, bent jau ne tokiomis sąlygomis. Tačiau per pastaruosius penkiolika metų girdėjome garbinant daugybę bešeimio, asocialaus gyvenimo vizijų. Jos buvo labai įvairios; viena iš jų – kai visi individai, taip pat ir vaikai, neturėdami biologinių, nuklearinių šeimų, bus „laisvi" ir galės ieškoti geriausio sutartinio sandorio, kaip susitvarkyti gyvenimą. Antai Firestone ryžtingai neigia bet kokius teisėtus moralinius vaikų reikalavimus kitiems ar suaugusiųjų moralines priedermes vaikams ne tik pateikdama technokratinio vaikų auginimo, kai tuo užsiima specialistai, strategiją, bet ir garbindama „gerus senus laikus", kai nebuvo vaiko sąvokos – ir, galima pridurti, kai vaikai buvo sistemingai išnaudojami, slegiami alinančio darbo, kai ne rūpinimasis jais, bet šiurkštus fizinis ir psichologinis elgesys buvo savaime suprantamas dalykas, kai nuo pat gimimo buvo slopinami jų žmogiški sugebėjimai. Ji

romantizuoja gyvenimą gete, nes čia juodaodžiai vaikai gyvena nevaržomi, ne taip, kaip jų įsitempę baltaodžiai bendraamžiai, kuriems mažiau pasisekė. Be abejo, tai šiuolaikinis prigimtinio būvio variantas: ilgimasi mitinio aukso amžiaus, kai vaikai buvo „nepriklausomi nuo" suaugusiųjų, o dabarties, kai aukštinama globa ir vadovaujamasi rasistiniais stereotipais, kai juodaodžiai engiami, prigimtinio būvio anklavu laikomi Amerikos didmiesčių getai, – šiuose didmiesčiuose didžiulė mūsų bendrapiliečių mažuma yra pasmerkta nedarbui, priversta priklausyti nuo pašalpų, tenkintis skurdžia egzistencija ir gauti prastesnį išsilavinimą[32].

Kitą šeimos galo ideologijos variantą suformavo prieš tradicinę kultūrą nukreiptas komunų judėjimas, kilęs septintajame dešimtmetyje, – daugelis socialinių maištininkų komunas laikė alternatyva nuklearinei šeimai. Ši akcija pirmiausia buvo motyvuojama vyro ir moters santykių pertvarkymu ir prielaida (paremta moralinio suinteresuotumo ir apmąstymo stokojančiu požiūriu), kad šie pokyčiai *a fortiori* vaikams „bus į naudą", nes vaikas bus „visų vaikas", o ne „dviejų nuosavybė". Šios ideologijos prasmė išryškėja studijoje apie kontrkultūros vaikus, kurios autoriai pateikia „bendrą beveik vienodai apleistų, skurstančių ir kankinamų vaikų paveikslą; daugelis iš jų yra nemokyti, dezorganizuoti ir sutrikę; vyrauja visa persmelkiantis nuobodulys ir džiaugsmo stoka, rimtos prastos ar nepakankamos mitybos problemos. Po tokio liūdno vaizdo tiesiog šokiruoja autorių išvada, kad komunos yra sėkmingas vaikų auginimo problemos sprendimas, nes jose atsikratyta materializmo ir konkurencijos."[33] Šis teiginys primena Chodorow tvirtinimą (nors yra anaiptol ne toks nuoseklus), kad komunų alternatyva, *galimas daiktas*, yra pranašesnė už vaikų auginimą privačioje šeimoje, nes jose mažiau pasireiškia „individualizmas".

Kiti visuomenės kritikai ragindami eliminuoti arba radikaliai pakeisti šeimą turi instrumentalistinį tikslą: kad būtų galima pasiekti kitus politinius tikslus. Jie remiasi tuo, jog atsidavi-

[32] Firestone, *Dialectic of Sex*, p. 101.

[33] Alice S. Rossi, „A Biosocial Perspective on Parenting", *Daedalus*, p. 16. Rossi aptaria knygą: Joan Rothschild and S. B. Wolf, *The Children of the Counterculture*.

mas šeimai ir privatiems ryšiams bei tikslams ne tik susilpnina radikalų nusiteikimą keisti padėtį (siekiant apibūdinti ir kartu sumenkinti mėgstama vartoti terminą „kooptavimas"), bet taip pat rodo, kad visuomenė, kurios viena iš struktūrinių atramų yra šeima, pasinaudoja individu. Turima galvoje (ir tai yra faktams priešingas argumentas), kad *nesant perspektyvaus privataus gyvenimo bus keičiamas į gera viešasis gyvenimas*. Skyriaus pabaigoje susiedama viešumą ir privatumą aš aptarsiu šį tvirtinimą.

Pirmiausia aš dar kartą konstatuoju: šeimyniniai ryšiai ir vaikų auginimo būdai yra svarbiausi dalykai, sudarantys minimalų žmogiškosios, socialinės egzistencijos pamatą. Tai, ką mes vadiname žmogiškaisiais sugebėjimais, gali egzistuoti tik šeimyninio modelio rėmuose; kad žmonės klestėtų, būtinas tam tikras šeimos idealas. Netrukus aš aptarsiu tai plačiau. Tačiau pirmiausia šeimos statusas kaip moralinis imperatyvas kyla iš jos visuotinio, pankultūrinio egzistavimo visose žinomose praeities ir dabarties visuomenėse. Mes turime reikalą ne su atsitiktine, epizodine kultūros forma, bet su tokia, kuri gyvavo per visą istoriją. Galimų argumentų už šeimyninius ryšius pateikimas, įrodinėjimas, jog jie būtini, kad mes taptume bent minimaliai žmogiški, *nėra* specifinių formų, sudarančių sąlygas žmonių kūrimui ir maitinimui, išdėstymas. Aristotelis ir visi kiti politikos teoretikai, daugelį amžių teigę politikos viršenybę ir žmogų (jei ne žmonių giminę apskritai, tai bent vyrą) laikę iš esmės politiniu gyvūnu, sumenkinę privačiąją sritį ar tiesiog laikę ją savaime suprantamu dalyku, smarkiai iškraipė padėtį. Būtent šeima „persmelkia mūsų tikrovės suvokimą". Būtent šeima sudaro mūsų „bendrąjį žmogiškumą", nes kalbos vartojimo, to žmogiškumo pamato, ištakos yra šeimos formos. Todėl šeima yra „visuotinis žmonių kultūros pamatas. ... Kaip kalba, o ne protas sudaro žmogaus kaip rūšies esmę, taip šeima, o ne socialinė santvarka yra jį humanizuojanti aplinka."[34]

[34] Stuart Hampshire, „Joyce and Vico: The Middle Way", *New York Review of Books*, p. 8. Kai kas remdamasis tradicija gali paprieštarauti, kad vaikų žudymas toks pat senas kaip ir žmonijos istorija. Iš tiesų vaikų žudymas yra akivaizdi praktika. Tačiau ši praktika visuomet reikalavo išpirkimo arba pateisinimo. Buvo tiksliai apibrėžiama, kokius vaikus galima pamesti ir kokiomis sąlygomis tai galima padaryti. Tokia praktika neįėjo į moralinį kodeksą, kuriuo buvo grindžiamas pats gyvenimas ar gyvenimo būdo idealas, net tos visuomenės, kurios tai praktikavo, jautė dėl to sąžinės priekaištus, todėl ir poreikį pateisinti ir išsiginti. Tokios prakti-

Teigiantieji, kad humanizuoti ir sukurti tapatumą galėtų ir kokie nors alternatyvūs, o ne šeimyniniai ryšiai, ignoruoja tam prieštaraujančius faktus, susijusius su apleistais, neprižiūrimais ar prievartą patiriančiais vaikais – dauguma jų gyvena dariniuose, kurie tik formalia prasme yra šeimos; su vaikais, auginamais prieglaudose; su vaikais, atskirtais nuo savo šeimų kritiškais periodais – dėl karo ar socialinių katastrofų; su vaikais, kuriais nesirūpinama prisidengus siekimu „nepersekioti jų" tradicinės kultūros atsisakiusiose komunose, ir daugybę kitų faktų, kuriuos atskleidžia istorijos, antropologijos, socialinės teorijos ir psichoanalizės duomenų studijos. Žinoma, feministė politinė mąstytoja turi išanalizuoti, ką „sudeda" į šeimą mąstytojai nefeministai ar antifeministai. Tačiau jeigu ji ignoruoja faktus norėdama pakeisti šeimyninę formą labiau egalitariniais lyčių tarpusavio santykiais, ji gali pateikti bauginamai optimistinį ateities paveikslą, pagrįstą dabarties iškraipymu ir kalbėjimo apie esminius moralinius imperatyvus nutildymu. Tai primena devynioliktojo amžiaus sufražistes, kurios nuslopino debatus daugeliu klausimų jausdamos poreikį būti kartu ir socialinės maištininkės, ir „ponios". Iki šių dienų feminizmas buvo linkęs traktuoti kaip antifeministines ar bent jau įtartinas visas atviras diskusijas apie heteroseksualinius ryšius ir erotizmą, apie vaikų, kurie traktuojami kaip tikslai patys savaime, o ne tik kaip priemonės, poreikius ir tapatumą, ir įvairius aiškinimus, ką iš tiesų reiškia ir kaip puiku būti tėvu.

Jeigu vaikai kentės dėl to, kad jais nesirūpinama, ir nepatirs prieraišumo, iškils grėsmė jų žmogiškumui, bus pažeista jų biopsichinė struktūra. Būtybė, kuriai nebūdingas galimo ypatingo – konkretaus, individualaus ir ilgalaikio – prisirišimo poreikis, *stokodama tokių santykių nebus deformuojama ir žalojama.* Marxo

---

kos atsisakymas visuotinai laikomas vienu iš moralinės pažangos ženklų; be to, buvo parodyta, kad jeigu situaciniai katalizatoriai, pirmiausia sunki ekonominė padėtis, susilpninami arba pašalinami, „natūralesnis" žmogaus instinktas yra ne palikti vaikus, bet globoti juos. Žr.: Maria W. Piers, *Infanticide, Past and Present;* George B. Forgie, *Patricide in the House Divided: A Psychological Interpretation of Lincoln and His Age.* Pastarojoje knygoje puikiai analizuojamas šeimos metaforos bei simbolio ir Amerikos politikos bei kultūros ryšys XIX amžiaus viduryje. Plg.: Jean Bethke Elshtain, „Family Reconstruction", *Commonweal,* p. 430–431.

susvetimėjimo teorija teigia, kad idealus žmogaus gyvenimas įmanomas, ar būtų įmanomas, panaikinus žalojančias, išnaudojimą ir engimą įtvirtinančias socialines struktūras, tuo tarpu dabar mūsų turimos žinios apie tai, kas atsitinka vaikams, *nepatiriantiems stipraus ankstyvo prisirišimo prie konkrečių suaugusių kitų*, leidžia teigti, kad mes turime reikalą su kategoriniu žmogiškosios būties imperatyvu.

Kad vaikai taptų moraliai ir socialiai atsakingais ir potencialiai apie save susimąstančiais žmonėmis, jie turi augti labai emocionalioje aplinkoje, mylimi taip, kad susiformuotų esminis pasitikėjimas. Tai įmanoma tik tada, kai nuolat yra konkretūs mylimi kiti. Tik palaikydami tvirtus, erotizuotus santykius su konkrečiais kitais, tėvais ar tais, kurie nuolat, o ne laikinai juos pavaduoja, vaikai bus taip auklėjami ir globojami, kad jų savikūrą ir kito kūrimą formuos ir įtakos tėviška globa ir rūpestis. Tik internalizuodamas konkrečius kitus vaikas vėliau gali solidarizuotis su šeimai nepriklausančiais žmonėmis. Šie stiprūs ankstyvieji ryšiai yra tarsi sąmonės modelis, įgalinantis suaugusį žmogų išgyventi dėl kitų, patirti gailestį ir užuojautą, apie kurią kalbėjo Rousseau. Priešingai nei teigė Platonas ir Firestone, šie ryšiai negali atsirasti abstrakčioje, išsklidusioje, nešeimyninėje aplinkoje. Jeigu nėra individualizuotų, konkrečių ryšių, šeimyniniai jausmai negali išsilieti ar būti perkelti į platesnę socialinę terpę. Vaikas praras sugebėjimą įgyti žmogiškąjį tapatumą. Ne kiekvienas apleistas ir prievartą patiriantis vaikas tampa Charlesu Mansonu, tačiau kiekvienas Charlesas Mansonas patyrė prievartą ir buvo apleistas. „Kalėjimas buvo mano tėvas", – sušuko Charlesas Mansonas. Jeigu ignoruotume šiuos žodžius laikydami juos pompastiška bepročio kalba, nuslopintume paties svarbiausio iš visų dalykų moralinį apmąstymą. Kad turėtų socialinę istoriją, žmogus privalo turėti šeimos istoriją. Pasak Stanley'o Hauerwaso:

> „... šeima morališkai yra svarbiausia mūsų egzistencijai, nes ji yra vienintelė mūsų turima laiko jungtis. Be šeimos ir kartas siejančių ryšių, mes neturime kito būdo sužinoti, ką reiškia būti istorine būtybe. Taigi užuot determinavę savo istoriją, mes tampame jos determinuoti.

Įkurdinti pasaulyje be šeimos, be savo istorijos ir istorijos sau, mes paprasčiausiai pasiduosime tuo metu viešpataujančioms ideologijoms."[35]

Kaip pažymėjo Freudas, vaiko bejėgiškumas yra pirmasis moralinių motyvų sužadinimas. Stiprių ir gilių emocinių saitų stoka ankstyvoje vaikystėje padaro nepataisomą žalą vėlesniems mūsų sugebėjimams užmegzti ir palaikyti ryšius su žmonėmis ir išsiugdyti socialinį suinteresuotumą. Jeigu šie sugebėjimai neišugdomi labai anksti, jų nebeįmanoma atgaivinti. Vargšas laukinis Averono berniukas yra kraštutinis atvejis, tačiau kiekvienas negailestingai žudantis dvylikametis paauglys akivaizdžiai primena šią tiesą: dėl liguistos prieraišumo stokos vaikas nebesugeba modifikuoti savo agresyvių impulsų ir surasti „alternatyvių, meilės sankcionuotų išraiškos būdų"[36]. Selma Fraiberg rašo: „Liguistos prieraišumo stokos skiriamasis bruožas yra asmens nesugebėjimas užmegzti žmogiškuosius ryšius. ... kitas stulbinantis tokių žmonių bruožas yra skurdi jų emocijų skalė. Čia nėra džiaugsmo, nėra sielvarto, nėra kaltės, nėra gailesčio. Jeigu nėra žmogiškųjų ryšių, negali susiformuoti sąžinė; neišugdomos net savistabos ir savikritikos ypatybės."[37]

Visiškai institucionalizuotos vaikų globos formos, arba modeliai, kurie vadinasi šeimyniniais, tačiau šeimos ryšius kopijuoja tik nenuoširdžiai, sentimentaliai kartodami šeimyninius santykius įvardijančius terminus – „brolis", „sesuo", „šeima", – užuot rimtai stengęsi atgaivinti tikruosius ryšius tarp kartų, o ne tik bendraamžiams ar kartai būdingus ryšius, turi žalingą poveikį vaikams, kurį sukelia liguista prieraišumo stoka. Kai vaikai auginami pirmiausia institucionalizuotose struktūrose, o šeima atlieka pagalbinę funkciją, išvengiama kai kurių prieraišumo stokos sukeliamų ligų, tačiau yra didesnė tikimybė užauginti klusnius, perdėm socializuotus taisyklių vykdytojus, kurie suaugę neprieštaraudami atlieka savo „pareigas" ir nesuabejoja

[35] Stanley Hauerwas, „The Moral Meaning of the Family", *Commonweal*, p. 435.
[36] Selma Fraiberg, *Every Child's Birthright: In Defense of Mothering*, p. 46. Deja, kai kurios feministės užsipuolė šią knygą kaip paprasčiausiai reprodukuojančią „motinystės ideologiją". Iš tiesų joje pateikiami stiprūs teoriniai ir klinikiniai argumentai, *ginantys* vaikų poreikius ir teises ir *ne*reikalaujantys pajungti moteris.
[37] *Ibid.*, p. 47.

autoritetu. Per anksti įstumti į grupės aplinką vaikai dėl rutiniškų užduočių, griežtai reglamentuotų tvarkaraščių ir grupinių vertybių, pirmiausia dominuojančių šioje aplinkoje, yra stipriau verčiami prisitaikyti prie spaudimo pasiduoti konformizmui. Institucionalizuotose struktūrose augantys vaikai dažnai menkiau sugeba įsijausti į kitų išgyvenimus, nes jie yra „internalizavę" abstraktų, išsklidusį autoritetą, nepasiduodantį tikrovės išbandymams, audringiems prisirišimo prie tėvų ir brolių bei seserų „su" ir „prieš", „meilei" ir „neapykantai".

Tik visiškai nesupratingas, iš tiesų susipainiojęs žmogus gali teigti, kad lengva atskirti tai, kas laikoma „gėriu", būdingu šeimos gyvenimui, nuo to, kas skelbiama „blogiu", arba visiškai eliminuojant biologinius šeimyninius ryšius, arba atkuriant juos visiškai skirtingoje socialinėje aplinkoje. Tam tikras abstrakčias struktūras, arba laisvus panašių pažiūrų nesusijusių bendraamžių sambūrius, vadinantys „šeimomis" lengvabūdiškai traktuoja esmingiausius žmonių santykius kaip paprasčiausią istorinį atsitiktinumą arba kaip išnaudotojiškų santykių ekskretus, kaip neturinčius savo pačių vidinės logikos, prasmės ar paskirties. „Minimalus žmogiškojo ryšio evoliucijos laidas yra kuo ilgiau trunkantis artimumas su auginančiu asmeniu" ar asmenimis[38]. „Tačiau daugelis prieraišumo stokos sukeliamų ligų gali būti išnaikintos iš pat pradžių, kiekvienam kūdikiui užtikrinant patvarią žmonių partnerystę. Jeigu mes rimtai traktuojame faktus, į kūdikį, stokojantį žmonių draugijos, turime žiūrėti kaip į kūdikį, atsidūrusį mirtiname pavojuje. Iš šio kūdikio atimamas jo žmogiškumas"[39], – pakiliai užbaigia Fraiberg. Politinė mąstytoja feministė panašiai turi paklausti, kokia kaina ji galėtų laimėti pasaulį sau ar kitoms moterims, ir atmesti tas pergales, kurios pasiekiamos žmonių vaikų kūnų ir sielų kaina. Jeigu apie tai nebus nuolat mąstoma kaip apie svarbiausią dalyką, feminizmui gresia pavojus prarasti savo esmę.

Feministė, kuriai rūpi rekonstruoti idealią privačiąją sferą, pirmiausia turi konstatuoti, kad vaikams labai svarbūs ir būtini esminiai ilgalaikiai ryšiai su konkrečiais kitais. Tik tada ji gali

[38] *Ibid.*, p. 56.
[39] *Ibid.*, p. 62.

pereiti į antrąjį tyrinėjimo lygmenį ir pamėginti sukurti savąjį idealą remdamasi šiuo moraliniu pamatu. Antrasis lygmuo prasideda išsamiu, konkrečiu šiuolaikinės socialinės tikrovės apibūdinimu. Amerikos feministės žvelgdamos į „realų pasaulį" mato, kad mūsų visuomenėje už vaikų auginimą iš esmės yra atsakingos šeimos. Aš esu susipažinusi su statistika, kuri kartais pateikiama stengiantis „įrodyti", kad tik septyni procentai ar tik keturiolika procentų Amerikos moterų gyvena „idealiose tipiškose nuklearinėse šeimose, kurias sudaro pinigus uždirbantis vyras, nedirbanti žmona ir du išlaikomi vaikai". Tokie skaičiai, jeigu jie pateikiami kaip įrodymas, kad šeima nyksta, yra klaidinantys. Jie yra klaidinantys, nes turima omenyje, kad šeimos, kuriose pinigus uždirba moteris, kažkodėl visai nėra šeimos. Jie yra klaidinantys, nes nori įteigti, kad vienišų tėvų šeimos, atsiradusios dėl represinės socialinio aprūpinimo sistemos, nesiskaito esančios šeimos. Pagaliau jie yra klaidinantys, nes skaičiuojama nuo *visų* moterų, o tarp jų yra milijonai netekėjusių jaunų moterų, kurios tebegyvena tėvų namuose; be to, pateikti ginčytiną statistiką nėra tas pat, kaip iškelti rimtas alternatyvas. Šis šeimos žlugimo „liudijimas" dažnai piktdžiugiškai pateikiamas kaip šeimos irimo „įrodymas", tarsi tai pranašautų tik gera ateityje. Net jeigu statistikos duomenys būtų neginčijami, juos būtų galima interpretuoti kaip akivaizdų liudijimą, kad šiuolaikinė kapitalistinė visuomenė stipriai pakirto mūsų gebėjimą elgtis pagal svarbiausius žmogiškuosius imperatyvus ir kad daugeliui sunku arba neįmanoma palaikyti įvairiapusius, ilgalaikius, skirtingas kartas apimančius ryšius[40].

Taigi mąstanti feministė pradeda savo samprotavimus nuo svarbaus fakto, kad amerikiečiai tebėra atsidavę šeimyniniam gyvenimui ir kad norint sugriauti šį atsidavimą reikėtų pasitelkti stiprią socialinę prievartą ir manipuliacijas. Šeimai atsidavę tiek suaugusieji, tiek vaikai. Pasakojimai apie tai, kaip atstumti, pamesti ar apleisti vaikai ieško „motinų" ir „tėvų", yra labiausiai širdį veriantys ir iškalbingiausi šeimos būtinumo ir

[40] Žr.: Kenneth Keniston and the Carnegie Council on Children, *All Our Children: The American Family Under Pressure*. Čia pateikiami skaudūs duomenys apie nelygybės naštą, neproporcingai slegiančią kai kurias šios šalies šeimas.

gilaus emocinio šeimos vaizdinių poveikio liudijimai, kokius tik galima įsivaizduoti. Tokių tyrinėtojų kaip Robertas Colesas ir Myra Bluebond-Langner studijos parodo, kad „šeima" tiek kaip kasdienė tikrovė, tiek kaip miela svajonė turi visa persmelkiančią galią, ir pateikia įtikinamų atsidavimo šeimai pavyzdžių[41]. Konkrečiai Amerikos vaikų gyvenimo tikrovei, jų savimonei ir socialinei sąmonei būdinga ištikimybė šeimos idealui, dėl to jie kartais kritikuoja savo šeimas. Tačiau svarbiausias dalykas yra jų patvirtinimas, kokiam idealui jie teikia pirmenybę: tai ne bešeimis ar nešeimyninis, bet šeimyninis idealas. Mąstančiai feministei turi rūpėti ne tik moterų, bet ir vaikų konkreti būtis ir savimonė. Šis rūpestis turi sudaryti jos teorinių samprotavimų ir pateikiamų alternatyvų pagrindą.

Šeimos gyvenimo kaip humanizuojančios aplinkos idealo teigimas, priešingai kai kurioms paviršutiniškoms radikalioms ortodoksinėms doktrinoms, susijęs su spaudimu socialinėms struktūroms ir tvarkai, o ne su jų teigimu. Kiek viešasis pasaulis su visa savo politine, ekonomine, biurokratine jėga įsiveržia ir griauna privačiąją sritį, jis, o ne privatusis pasaulis, turi būti socialinio maišto ir feminisčių kritikos taikinys. Pakeitimo politikos skatinimas slopina diskursą apie viešąsias, politines problemas; ši politika toliau griauna privačiosios sferos sąlygas ir visa tai, kas stovi tarp mūsų ir rinkos santykiais pagrįsto viso gyvenimo apibrėžimo šiurkščios galios, tuo tarpu jos destruktyvaus poveikio simptomai traktuojami kaip „geros žinios", kad radikalūs pokyčiai nebe už kalnų.

Reikia kovoti su moterų izoliacija ir nuvertinimu tokiomis sąlygomis, kai ideologijoje ir socialinėse struktūrose dominuoja vyriškoji lytis, o ne su pačia motinystės, arba tėvystės, veikla,

---

[41] Čia aš remiuosi monumentaliu penkiatomiu Roberto Coleso veikalu *Krizės vaikai* (*Children of Crisis*). Paskutinis, penktasis, tomas buvo išleistas 1977 metais. Myra Bluebond-Langner knygoje *Privatus mirštančių vaikų pasaulis* (*The Private World of Dying Children*) jautriai analizuoja pasaulį, kuriame gyvena mirtinomis ligomis sergantys vaikai, ir tai, kaip jie ir jų šeimos išgyvena šią tragediją. Taip pat svarbi Herberto G. Gutmano knyga *Juodaodžių šeima vergovės ir laisvės metais: 1750–1925* (*The Black Family in Slavery and Freedom 1750–1925*), kurioje pateikiami dokumentai, patvirtinantys pavergtųjų veržimąsi kurti šeimyninius ryšius ir saitus tokiomis aplinkybėmis, kurių poveikis buvo giliai decivilizuojantis. Be abejo, vergvaldžiai stengėsi suardyti ir sutraukyti tuos moralinį palaikymą teikusius ir drąsinusius ryšius.

humanizuojančiu jos poreikiu. Pernelyg dažnai motinystė buvo visiškai sutapatinama su tuo, ką feministės vadina „sumautu darbu". Motinos buvo žeminamos prisidengus jų „išlaisvinimo" šūkiu. Daugelyje ankstyvųjų feminisčių darbų motinystė buvo vaizduojama kaip pragaištingas psichologinis ir socialinis žlugimas, visiškas savęs išsižadėjimas, psichinis sekinimas ir savigarbos stoka. Moterys, Amerikoje susiformavusio vyriškojo sėkmės etoso kontekste jau tapusios jų socialinį tapatumą žeminančio įvaizdžio aukomis, dabar buvo puolamos tos pačios grupės, kuri norėjo jas išlaisvinti. „Aš esu tik motina", – tokį pasiaiškinimą aš girdėjau iš daugelio moterų, neužsiimančių profesine veikla, ir jis atspindi socialiai determinuotą savigarbos sumenkimą.

Septintojo dešimtmečio pabaigoje mudvi su drauge, kovodamos su savo kaip motinų ir doktorančių, netrukus tapsiančių antropologe ir politikos teoretike, tapatumu, nusprendėme įsijungti į formuojamą feminisčių grupę, kuri skelbėsi idėjomis ir veiksmais siekianti reformų. Pirmajame susirinkime mes visos iš eilės turėjome pasakyti, dėl kokių priežasčių esame čia, trumpai papasakoti, kaip šiuo metu atsidūrėme šioje vietoje. Kai atėjo mano draugės eilė ir ji pradėjo kalbėti apie išgyvenamą viešųjų ir privačiųjų vertybių, įsipareigojimų ir siekių konfliktą, apie tai, kad ji jaučiasi kalta ir sutrikusi ir stengiasi suvokti, ar šios paieškos yra vyriškosios lyties dominuojamų socialinių vertybių apmąstymas, ar nuoširdi reakcija į dviprasmišką situaciją, ji buvo šiurkščiai nutraukta ir viešai sugėdinta tokiu priverčiančiu nutilti grupės „koordinatorės" pareiškimu: „Mes čia susirinkome ne gražbyliauti. Mes susirinkome kalbėti apie moterų išsilaisvinimą." Mudvi su drauge išėjome, nes negalėjome savo vaikų laikyti abstrakcijomis, trukdžiu, kurį reikia įveikti, ar mūsų apgailėtinos kapituliacijos patriarchato sąlygoms liudijimu. Laimė, vėliau mes radome grupę, kuri rūpinosi sąmoningumo ugdymu ir nereikalavo kaip stojamojo mokesčio išskaidyti savo moralinius jausmus ir atsisakyti skirtingų, kartais vieni kitiems prieštaraujančių viešųjų ir privačiųjų siekių, ir įsijungėme į ją. Mes galėjome „kalbėti tiesą", ir tas kalbėjimas buvo specifinis ir veiksmingas. Įdomu, jog daugelis feminisčių dabar neigia, kad dominuojanti feminizmo jėga visada – išskyrus keletą „ekstremis-

čių" – buvo nukreipta prieš šeimą, ir tokius teiginius laiko antifeministiniais. Deja, feministės, užmirštančios, kai joms tai paranku, netolimą praeitį, niekuo nesiskiria nuo tų, kurie nori Vietnamą ir kitus konfliktus palikti „praeityje". Tai dar vienas malšinimo terminas. Tai dar vienas būdas nutildyti debatus.

Pripažinimas, kad privačiai šeimos sferai būdingas orumas ir tikslas, susijęs su tvirtu įsitikinimu, kad individualiems patyrimams ir atskiroms socialinių santykių sritims būdingos savos vertybės ir paskirtis, kad jos turi tikslus, kurių negalima pasiekti kitose srityse. Nepaliaujamo tokių santykių būtinumo ir specifinės rekonstruoto jų gyvybingumo sampratos teigimas liudija pripažinimą, kad mes esame labai nuskurdinti, jeigu visas gyvenimas apibūdinamas vienos rūšies terminais. Tai reiškia, kad pasirenkama iškreipta platoniškosios epistemologijos versija, reikalaujanti užgniaužti kitus požiūrius, tiesiogine prasme juos ištremti ar laikyti žemesniais, palyginti su pranašesniu, veiksmingu būdu pažvelgti už ir virš kasdienės žmogaus būties.

Aš čia raginu *reabilituoti kasdienį gyvenimą,* pripažinti jo džiaugsmus ir nemalonumus, jo vertybes ir siekius ir jo vietą žmogaus tapsmo procese. Aš priimu tai, ką George'as Steineris vadina „kiekvieno iš mūsų „asmeniniu žodynu"", kuris „neišvengiamai patikslina viešajame diskurse paplitusius apibrėžimus, konotacijas, semantinius poslinkius. ... Bendruomenės kalba, nors jos socialiniai kontūrai yra vienodi, yra be galo daugialypė kalbos atomų, galiausiai neredukuojamų asmeninių prasmių sankaupa. Dėl kalbai būdingo privatumo prado ji gali atlikti be galo svarbią, tačiau menkai tesuprantamą lingvistinę funkciją. ... Be abejo, mes kalbame, kad susižinotume. Tačiau ir kad nuslėptume, paliktume nepasakyta."[42] Pasaulis, kuriame nieko negalima nuslėpti, pasaulis „be šešėlių", kaip reikalavo naciai, be jokių slėptuvių, prieglobsčių, paguodos, alternatyvos viešosios sferos jėgai yra pasaulis, skatinantis barbariškumą arba sterilumą, arba ir viena, ir kita. Pasak Hélène Cîxous, moterų „politinis reikalas" turi būti „rūpintis tuo, kas atrodo nesvarbu,

[42] Steiner, *After Babel,* p. 46.

nereikšminga, gerai žinoma, pažįstama..."[43]. Palyginti su svaiginančia de Beauvoir pasaulinio masto istorinių figūrų galia, tai atrodo apgailėtinas šlamštas. Tačiau „atrodo" nereiškia „yra", o tas faktas, kad taip atrodo, liudija, jog mes nepaliaujame žavėtis tam tikrais vyrų sukurtais, palaikomais ir aukštinamais viešaisiais imperatyvais, kuriuos tariamai norėtume atmesti ar radikaliai pakeisti.

Jeigu iš tiesų, kaip teigė Carol Gilligan, moterys turi savitą moralinę kalbą, pabrėžiančią rūpinimąsi kitais, atsakomybę, globą ir priedermę, taigi moralinę kalbą, iš esmės priešingą formaliems, abstraktiems moralumo modeliams, kurie apibrėžiami kaip absoliutūs principai, tuomet mes turime stengtis išsaugoti tą sritį, kuri puoselėja atsakomybės moralę, ir jos imperatyvus taikyti taip pat ir vyrams[44]. Gilligan nuomone, moterų vidinis gyvenimas yra sudėtingesnis, jos labiau geba solidarizuotis su kitais, palaikyti įvairius asmeninius santykius, kurie tampa nuoširdžiai abipusiški; šias savybes ir gebėjimus ji sieja su moterų įsitraukimu į šeimą ir žmogaus gyvybės apsauga, taigi mes turime pagalvoti apie tai, kas bus prarasta, jeigu privati sfera bus toliau griaunama arba jeigu mes siekiame visiškai pakeisti savo intymius santykius

Vienas toks moralinis ir politinis imperatyvas, kuris suvienytų, o ne suskaldytų moteris, kuris perimtų tai, kas jau yra, tačiau stengtųsi tai reabilituoti ir transformuoti, būtų feminisčių ištikimybė viešojo diskurso modeliui, kurį įkūnija vertybės ir požiūriai, apimantys tai, ką Sara Ruddick pavadino „motinišku mąstymu"[45]. Toks mąstymas neturi ir neprivalo nusileisti iki sentimentalumo, kuris smarkiai sugadino sufražisčių diskursą. Jeigu moterys pripažintų, kad politinio diskurso modelio pagrindas yra trapios ir lengvai pažeidžiamos žmogaus egzistencijos apsauga, ir sudarytų sąlygas jos, kaip vertingos politinės

[43] Hélène Cixous, „Poetry is/and (the) Political", in *The Second Sex – Thirty Years Later*, p. 37.

[44] Carol Gilligan, „In a Different Voice: Women's Conceptions of the Self and Morality", *Harvard Education Review*, p. 481–517, *passim*.

[45] Cituojama pagal: Christine de Stefano, „Legitimation Crisis Reconsidered: Women, Personal Identity, and the State", p. 54–57.

veiklos, klestėjimui, jeigu jos tvirtai priešintųsi „emocingiems" ar „sentimentaliems" šūkiams, kai pačios atsisako nukrypti į sentimentalų vertybių perteikimą ir iš „motinystės" plaukiančią kalbą, tai būtų didžiulės rekonstruojamosios galios ženklas. Feministės privalėtų priartėti prie tų moterų, kurias jos dabar, kaip ir vyrus, traktuoja kaip „Kitą". Feministės pirmosios turėtų pripažinti, kad priversti gintis ir jaustis nepilnaverčiai, kaip dabar jaučiasi moterys kaip motinos, individai ginsis ar net priešinsis, jeigu arba kol kiti nepradės žiūrėti į jas kaip į tikslus pačias savaime, o ne kaip į pėstininkus šachmatų žaidime ar priešus kare.

Be abejo, mano pateiktame paveiksle labai svarbu štai kas: kad suteiktų savo vaikams pasitikėjimą ir saugumą, tėvai savo ruožtu patys turi patirti pasitikėjimą ir saugumą tarpusavio santykiuose ir santykiuose su „išoriniu pasauliu". Sugniuždytiems ir pažemintiems tėvams, kurie tapo priklausomi ir bejėgiai darbe ir kaip piliečiai, bus sunku įdiegti savo šeimose tokius pamatinius įsitikinimus ir gyvenimo būdus. „Išorėje" kylantys konfliktai perkeliami „į vidų", ko gero, į pačią šeimos emocinės būties šerdį. Pavyzdžiui, mes žinome, kad incidentai, susiję su žmonų ir vaikų mušimu, kyla nedarbo ir ekonominio nuosmukio laikotarpiais. Tokia pernelyg dažnai yra mūsų tikrovė. Tai reiškia, kad šeimos rekonstravimo modeliui ištikimi politiniai mąstytojai, tarp jų ir feministės, negali įvykdyti savo nepaprastai svarbios užduoties, jeigu arba kol Amerikos gyvenime neįvyks struktūriniai pokyčiai. „Politikos ir šeimos" esmę turėtų sudaryti ne perdėtas mūsų intymiausių santykių politizavimas ir šeimos įtraukimas į visų karą su visais, kurį reikia įveikti sudarant sutartį, bet kova su išorės spaudimu, kuris griauna, skurdina esmingiausius žmogiškuosius ryšius ir neleidžia jiems suklestėti. Richardas Sennettas teigia, kad „stipraus viešojo gyvenimo erozija ... deformuoja intymius santykius, į kuriuos žmonės įdeda visą širdį"[46]. Dabar aš pereinu prie viešojo gyvenimo ir jo rekonstravimo galimybių.

---

[46] Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, p. 6–7. Sennettas viešumą ir privatumą traktuoja kaip „neatsiejamus žmogaus raiškos būdus, pasireiškiančius skirtingoje socialinėje aplinkoje, ... vienas kitą pakoreguojančius" (p. 91).

Viešumo rekonstravimo sampratai aptarti aš skirsiu mažiau laiko, nes jį mažiau reikia ginti ir iš naujo įtvirtinti feministiniame politiniame diskurse negu apgultą privatumo sritį. Bandydamos paaiškinti tam tikrą atotrūkį tarp viešumo ir privatumo, kuris anksčiau buvo ir dabar tebėra nepriimtinas feministiniam požiūriui, kai kurios feministės ištyrė alternatyvias visuomenes, kad išsiaiškintų, kaip jos sieja ar priešpriešina viešumą ir privatumą. Iniciatyvos čia ėmėsi antropologai, ir aš glaustai pateiksiu argumentą iš antropologijos, suformuluotą Michelle Zimbalist Rosaldo. Po to pereisiu prie politinės teorijos tradicijos ir aptarsiu tai, ką man atrodo būtina atmesti ir svarbu panaudoti. Pabaigoje pateiksiu politinę fantaziją, kuri „gyvuoja kaip galimybė", kaip to, ką aš pavadinsiu „dorovine santvarka", galimybė.

Rosaldo vartoja terminą „šeimyninės" kalbėdama apie institucijas ir veiklos formas, susijusias su motinomis ir vaikais. „Viešomis vadinamos tos veiklos rūšys, institucijos ir susivienijimų formos, kurios susieja, klasifikuoja, organizuoja ar įtraukia atskiras motinos ir vaiko grupes" į didesnę, dažnai visa apimančią struktūrą[47]. Rosaldo tvirtina, kad šių porinių sričių analizė pateikia „struktūrą, reikalingą" įvertinti vyrų ir moterų vaidmenims visuomenėje, ir aš pritariu šiam teiginiui iš savo, kaip politinės mąstytojos, perspektyvos. Rosaldo antropologinis modelis skatina ją padaryti išvadą, kad moterų statusas „bus žemiausias tose visuomenėse, kur griežtai skiriamos šeimyninė ir viešoji veiklos sritys ir kur moterys yra izoliuotos viena nuo kitos ir laikomos namuose vieno vyro valdžioje", – dėl šios išvados aš nesiginčysiu. Bet po to ji priduria, kad „labiausiai egalitarinės, ko gero, yra tos visuomenės, kuriose viešoji ir šeimyninė sritys tik menkai diferencijuojamos, kur nė viena lytis nepretenduoja į didelę valdžią ir paties socialinio gyvenimo centras yra namai"[48]. Vėliau ji daro išvadą, kad egalitarinis etosas

[47] Michelle Zimbalist Rosaldo, „Women, Culture and Society: A Theoretical Overview", in *Woman, Culture and Society*, ed. Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, p. 23–24. Rosaldo iš naujo apmąsto šį požiūrį straipsnyje: „The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding", *Signs*, p. 386–417.

[48] Rosaldo, „Women, Culture and Society", p. 36.

priklauso nuo vyrų, prisiimančių šeimyninius vaidmenis, kaip ji juos apibūdino. Pagaliau ji lygina Amerikos visuomenę (ne jos naudai) su gentimi, tebepraktikuojančia priešų galvų kolekcionavimą, ir teigia: „Tačiau skirtingai nei ilongai, Amerikos visuomenė faktiškai yra organizuota tokiu būdu, kad sukuriamas ir eksploatuojamas radikalus atstumas tarp privačių ir viešų, šeimyninių ir socialinių, moteriškų ir vyriškų dalykų."[49]

Aš ginčijuosi ne dėl Rosaldo antropologinio apibūdinimo ir jos priešpriešinamo genties modelio charakteristikos tikslumo; pirmiausia aš abejoju tokio modelio taikymu. Net jeigu ignoruosime nepaprastai įdomų faktą, kad ilongų genties vyrai ar kai kurie iš jų kolekcionuoja galvas, o moterys ne – be abejo, ši veikla išreiškia tam tikras destruktyvias žmogaus galimybes tokiu būdu, kad esminės motyvacijos elementu gali būti „vyriškumo" ir „vyro kitoniškumo" teigimas, turint galvoje didesnę šeimyninės ir viešosios sričių asimiliaciją ilongų visuomenėje, kurią Rosaldo giria, – gentis negali mums pateikti įgyvendinamo modelio. Kai žmonių gyvenimo socialinės formos ir žmogaus protas tampa sudėtingesni, įgyja daugiau niuansų, didesnį struktūrinį apibrėžtumą civilizacijoje, įvairiopų identifikacijų ir įžvalgų (protas), įvairiopų galimybių ir vaidmenų (socialinės formos) ir dėl to pasikeičia vieši ir privatūs raiškos ir veikimo būdai, negalima grįžti prie paprastesnio gyvenimo būdo kaip rimtos alternatyvos[50]. Laikyti ilongų modelį pranašesniu ir priešpriešinti jį mūsų pačių lyčių tarpusavio santykių sutvarkymui Rosaldo verčia jos įrodinėjimo logika – ji sumenkina ne tik kiekybinius, bet ir *kokybinius* mūsų ir jų gyvenimo būdo skirtumus.

Sørenas Kierkegaard'as kartą yra pasakęs, jog naujaisiais laikais politika atsidūrė pavojuje ir buvo pasmerkta, nes modernus žmogus tapo pernelyg sudėtingas, kad jį būtų galima paprastai pavaizduoti. Nuo gentinių formų pereinant prie mūsų išsikerojusios, plačios, tiesiog neįsivaizduojamai didžiulės technologinės, industrinės, politinės-ekonominės-socialinės struktūros įvykę poslinkiai yra *kokybiniai*, o ne paprasti kiekybiniai

---

[49] *Ibid.*, p. 42.

[50] Žr.: Eli Sagan, *Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form, passim.* Čia pateikiamas puikus moralinės transformacijos paaiškinimas.

pokyčiai. Pritaikydami Kierkegaard'o žodžius Rosaldo formuluotei galime pasakyti, jog mes tapome per daug sudėtingi, kad galėtume įdiegti *paprastą* darbo pasidalijimo ir mainų egalitarinių sąlygų modelį. Mūsų privatumo ir viešumo perskyros apima visą skalę prasmių, kurių ilongai nežinojo, be to, be abejo, tam tikrus pankultūrinius pamatinius imperatyvus, taip pat ir tai, kad nepilnamečius vaikus augina ir jais rūpinasi erdvėje ir laike konkretūs kiti.

Vaikų auginimo specialistai mus įtikinėja, perspėja, moko ir pritaria mums, mes klausome jų įspėjimų apie tykančius pavojus ir spąstus, – visa tai įsprausta į mūsų privačios arba šeimyninės srities sampratą. Ilongų moteriai nereikalinga nučiupinėta daktaro Spocko knyga. Šiuolaikiniams amerikiečiams tėvams ji arba panaši pasitikėjimą teikianti pagalba reikalinga. Ilongų visuomenė nekuria lygos, kuri skatintų moteris maitinti kūdikius krūtimi ir palaikytų tokį jų pasiryžimą. Jai nereikalinga visa šiuolaikinės medicinos sistema ar kova prieš šią sistemą, nuasmeninančią ir atimančią iš moterų gimdymo procesą. Jai nereikia metų metus protestuoti ir agituoti suteikti moterims galimybę gimdymo metu būti apsuptoms ir palaikomoms artimųjų, bent jau vyro. Jai nereikia protestų, kuriuos inicijuoja moterys maištininkės, nebūtinai tik feministės, reikalaujančios, kad po gimdymo kūdikiai galėtų likti su motinomis, užuot išnešus juos į centrinį naujagimių skyrių. Joje nereikalingos teisminės bylos ir socialinė kova už tai, kad tėvai apgintų savo teises dalyvauti šeimyninėje veikloje. Ilongų „lygybė" taip menkai tesusijusi su sąvokomis, galiausiai apibūdinančiomis vyrų ir moterų tarpusavio santykius mūsų visuomenėje, jog aš abejoju, ar Wittgensteinui tai atrodytų bent kiek „panašu į šeimą", vyraujančią pas mus.

Jeigu mes negalime vėl grįžti prie gentinių santykių, ar galime būti iš naujo politizuoti? Klausimas reikalauja apsvarstyti naujos politizacijos sąlygas. Trumpai prisiminkime Vakarų politinės minties siūlytas alternatyvas: Platono archetipai simbolizuoja ne naują politizaciją, bet depolitizaciją, žemiškojo pasaulio, kuriame niekas nereiškia priešingos nuomonės, o sargybiniai gali meluoti, nes jie geriau žino, sukūrimą. Žinau, daugeliui tai atrodys nepriimtina, nes Platonas yra gilus mąstytojas,

didis rašytojas, įžvalgus žmogus, tačiau kad ir kaip teisintume Platoną, faktas, jog sargybiniai meluoja norėdami apgauti visuomenę arba apsaugoti ją nuo nereikalingų ir kankinančių abejonių. Kad ir kokie būtų Platono motyvai, vargu ar galima abejoti, kad dažnai anaiptol ne tokie išmintingi šiuolaikinės politikos specialistai turi galvoje tik vieną tikslą: išlikti valdžioje ir traktuoti suaugusius piliečius kaip vaikus, kuriuos reikia įtikinėti ar jiems meluoti „jų pačių labui". Būtent tai vadinama „galutiniu rezultatu". Kol kas palikime nuošalyje Aristotelį ir krikščionių politinius mąstytojus; negali būti jokių dvejonių dėl to, kad makiaveliškojo „kurso", turinčio šiurkščių padarinių tiek viešajam, tiek privačiajam gyvenimui, sąlygos turi būti atmestos. Ir vėl nepaisant visų pastangų parodyti, kad Machiavelli pasakė daugiau arba mažiau negu norėjo pasakyti, galutinis rezultatas yra suktas ir galiausiai klaidinantis. Alasdairas MacIntyre'as sukritikuoja sentimentalų požiūrį į Machiavelli:

„Buvo įdėta daug pastangų siekiant parodyti, kad, priešingai nei manė Elžbietos laikų dramaturgai ir nepaisant nekaip pagarsėjusio susižavėjimo Cezare Borgia, Machiavelli buvo neblogas žmogus. Taip yra iš dalies dėl to, kad jis aiškiai buvo patraukli asmenybė, tuo tarpu plačiai paplitusi, nors ir neteisinga, nuomonė, kad žmogus negali būti kartu ir blogas, ir patrauklus. Bet kur kas svarbiau, kad privačiai ir asmeniškai Machiavelli pirmenybę teikė demokratijai (kaip jis tą demokratiją suprato – tai yra *išplėsta* apribota valdžia, smulkesnieji savininkai dalijasi valdžia su stambiaisiais pirkliais, žinoma, išskyrus tarnus ir žmones, neturinčius nuosavybės) [aš pridurčiau – ir moteris, nors MacIntyre'as to nesako] ... . Tačiau nei viena, nei kita neturi supainioti dalyko esmės. Machiavelli'o manymu, socialinio ir politinio gyvenimo tikslai yra duoti. Tai yra valdžios paėmimas ir išlaikymas, politinės santvarkos ir bendro klestėjimo palaikymas, o jei neišlaikysi pastarųjų dalykų bent jau iš dalies, nebegalėsi išlaikyti ir valdžios. Dorovės taisyklės yra techninės taisyklės, susijusios su priemonėmis šiems tikslams pasiekti."[51]

Visi, kurie pripažįsta ar pasirenka „makiaveliškąjį kursą", tarp jų ir tos feministės, kurių teorijose „makiaveliškasis momentas yra labai svarbus – Atkinson su jos ontiniais priešais ir lyčių karu ar Brownmiller su jos militarizuota Sparta ir mokymusi pamėgti „nešvariai kovoti", – jau pasidavė nihilizmui.

[51] MacIntyre, *Short History of Ethics*, p. 127.

Makiavelizmo iškrypėliškumą lemia ne pati ar ne tik jo viešojo gyvenimo vizija, bet tai, kad šios vizijos skelbimas padeda rastis makiaveliškiems metodams pačiu destruktyviausiu pavidalu. Pavyzdžiui, oponentų laikymas priešais, kaip neseniai elgėsi Amerikos prezidentas, visų politinių debatų ar konfliktų traktavimas kaip išpuolių prieš asmenį, prilygstančių išpuoliui prieš valstybę, paskatino Nixono administraciją negarbingai pasinaudoti „valstybės motyvais" ir „prezidento privilegija" siekiant ciniškų ir žemų tikslų; be to, kadangi mūsų viešuose ir privačiuose vertinimuose nestigo užslėpto makiavelizmo, daugelis piliečių galiausiai atleido Nixonui arba užglaistė jo išpuolį prieš Amerikos konstitucinio vientisumo pamatus, jo kriminalinius nusikaltimus – faktų nuslėpimą, melavimą ir trukdymą teisingumui, nes „žmogus pakankamai iškentėjo", nes, nepaisant daugybės priešingų liudijimų, jis „turėjo gerų ketinimų" arba jam tiesiog nepasisekė, kad „buvo sugautas".

Viešų ir privačių tikslų, santykių ir moralių supainiojimą aiškiai liudijo ir tai, kad išaiškėjus, jog velionis prezidentas Kenedy įtariamas turėjęs ryšių su daugybe moterų, kai kas į tai žiūrėjo kaip į „įrodymą", kad „jis buvo toks pat blogas kaip ir Nixonas". Įtariamos nedidelės Kenedy'o nuodėmės savo svarba ir reikšme Amerikos demokratinės socialinės santvarkos ateičiai buvo prilygintos Nixono veiksmams – priešų sąrašų sudarinėjimui, „vandentiekininkams", slaptajai policijai, valstybinių fondų grobstymui, Konstitucijos griovimui ir t.t. Tokiu supainiojimu galima paaiškinti ir velionį J. Edgarą Hooverį įkyriai persekiojusias mintis apie „komunistus", infiltruotus į pastoriaus Martino Lutherio Kingo Krikščioniškojo vadovavimo Pietų konferenciją, ir apie dr. Kingo seksualinio gyvenimo detales kaip vienodai suteikiančias pagrindą teršti jo gerą vardą ir paskelbti jį nevertu visuomenės pasitikėjimo. Reikia pažymėti, kad siauros ir ribotos krikščionių moralinės maksimos dažnai prisišlieja prie makiaveliškojo kurso santykių, – tai ne dangiškoji sąjunga. Prisidengus rūpinimusi politikos moralumu, tik moralizuojama dėl politinių veikėjų privataus gyvenimo ir visiškai ignoruojama viešoji moralė. Pasak Sennetto, „kilo painiava tarp viešojo ir intymaus gyvenimo; žmonės vadovaujasi asmeniniais

jausmais spręsdami apie viešuosius reikalus, kuriuos galima tinkamai tvarkyti tik remiantis beasmenės prasmės kodais"[52].

Liberalizmo politinė teorija reikalauja sudėtingesnio, nevienareikšmio atsakymo. Jai rūpi viešumo ir privatumo perskyra, ir *konkrečios* šios perskyros sąlygos, vyraujančios liberalizmo teorijoje ir praktikoje, yra nepriimtinos kaip rekonstravimo idėjos pamatas. Jos pernelyg atkakliai reikalauja atsisakyti privačiosios srities; jos per menkai pripažįsta, kad pati politika yra stipriai veikiama neatsakingos valstybės galios, daugiausia ekonominės, paverčiančios politiką, kuria liberalizmas pretenduoja naudotis, pajuokos objektu. Liberalizmo viešumo ir privatumo skyrimas, kaip triuškinamai parodė Marxas, neigia realius socialinius skirtumus ir dirbtinai atskiria politiką ir ekonomiką, kurių *pas de deux* (kai kas pasakytų – *danse macabre*) buvo dominuojantis Vakarų visuomenės bruožas nuo kalvinizmo triumfo laikų.

Tačiau liberalizmo propaguojamas idealo rekonstravimas reikalauja ir to, ką Ronaldas Dworkinas vadina „rimtu požiūriu į teises"[53]. Radikalūs visuomenės kritikai ir aktyvistai, kaip atrodo, neklystamai įžvelgiantys pradinius žingsnius, kurie iškart anuliuoja jų skelbiamus tikslus, pernelyg dažnai vadina „teisėmis" apgaulingą buržuazinės ideologijos racionalizaciją, arba paskutinį pražūtingo individualizmo prieglobstį. Tačiau mes negalime išsiversti be tvirto ir aiškaus teisių supratimo, nebent esame pasirengę priimti pavojingą prielaidą, kad individai tėra tik socialinių jėgų rezultatas, kad jie neturi orumo, prasmės ar jiems būdingos potencialios vidinės jėgos pasipriešinti viešosios galios piktnaudžiavimams. Feministiniam politiniam diskursui reikia ginti teises rekonstruotos viešosios srities rėmuose. Moterys per daug ilgai kovojo, kad būtų įjungtos į tą žmonių kategoriją, kuri naudojasi teisėmis, ir, remdamosi asmens teisių samprata, negali atsisakyti „teisių" kaip nereikalingų, kaip paprasčiausios ideologijos, neturinčios savarankiškos vertės ir pras-

[52] Sennett, *Fall of Public Man*, p. 5.

[53] Žr.: Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*. Šioje apybraižoje Dworkinas suformuluoja savarankišką teisės teoriją, kuri yra alternatyva tiek teisiniam pozityvizmui, tiek prigimtinės teisės teorijai.

mės. Pagaliau liberalizmas nepakankamai ugdo įsitikinimą, kad gyvenime yra daugybė vertingų tikslų ir veiklų ir kad pastarosios – pavyzdžiui, menas – neturi būti pajungtos politinės galios dominavimui.

Prieštaringas Rousseau palikimas viešąjį gyvenimą vaizduoja kaip kunkuliuojantį pilietiškumo šaltinį, kaip aukščiausiųjų žmogiškųjų idealų sritį ir kartu piešia nerimastingą ir nerimą keliantį tos visa persmelkiančios, neišvengiamos *force majeure*, žmogaus seksualumo ir su juo susijusių emocijų, paveikslą. Hegelis savimonės dialektiką pateikia kaip dinamišką tarpiškų privačių ir viešų prasmių sąveiką. Mums nebūtina sutikti su jo pateiktu namų ūkio, pilietinės visuomenės ir valstybės apibūdinimu, kuriame pernelyg daug dėmesio skiriama valstybei, rimtai neįvertinamas pilietinės visuomenės ardomasis poveikis, o šeima traktuojama kaip tramplinas į visuotinę dorovę, kaip sritis, kurioje moterys yra pasmerktos gyventi šešėlių pasaulyje, pasak jo suformuluoto dvasios ir įkūnytos individualybės paaiškinimo. Iš Marxo neišgausime aiškios politinės vizijos, tačiau galime daug sužinoti apie skirtingų socialinių sferų sąveiką ir visa persmelkiančią ideologinių iškraipymų, pateisinančių išnaudotojiškus ir nelygybe pagrįstus socialinius santykius, jėgą.

Marxo suformuluota „klasės" kategorija gali būti įvairiai taikoma priklausomai nuo rekonstravimo tikslų. Klasė yra būtina kaip veiksminga socialinės analizės priemonė, be šios kategorijos negali išsiversti kritinis socialinės tikrovės įvertinimas. Tačiau kaip šiuolaikinės Amerikos politinio atnaujinimo teorijos pamatas klasė turi ribotą kritinę vertę. Amerikiečiai savęs nesuvokia pirmiausia kaip priklausančių tam tikrai klasei, nors ir turi supratimą apie tai, ką marksistas vadina „susiskirstymu į klases" didesnėje socialinėje organizacijoje ar jų asmeniniame gyvenime. Feministė marksistė, jeigu jai iš tiesų rūpi įgyti potencialių šalininkų politikoje ir per politiką, o ne vien tik „žodžiais" kurti idealią santvarką, turi atsižvelgti į tai, kaip šie šalininkai suvokia save. Tada ji įsitikins, jog visa persmelkiantis, pamatinis amerikiečių suvokimas, kad jie yra individai, neturi būti sunaikintas davus nurodymą ar per keletą intensyvaus marksistinio švietimo metų. Aš sutinku su Monique Wittig, kritikuojančia marksizmą už tai, kad jis paaukoja istorinį subjektą,

ir pritariu jai, kad individai turi formuoti save kaip subjektus, kaip aktyvius savo likimo kūrėjus. Jie neturi būti pajungti istorinėms sąlygoms, kaip kadaise skelbė Camus[54]. Reikia stengtis sušvelninti grobuoniškus individualizmo aspektus, tačiau paaukojus *individo* sąvoką iš anksto garantuojama, kad idealo rekonstravimą ištiks nesėkmė, ir skatinamas nevaldomas politinis teroras. Klasė neapibūdina ir negali apibūdinti individų politiniu požiūriu, kaip *piliečių*, kadangi per klasės prizmę jie traktuojami kaip neindividualizuoti abstrakčios, kolektyvinės kategorijos nariai. Jeigu vien tik klasė laikoma apibrėžiančia individo įsijungimo į viešąjį gyvenimą sąlygas, individo interesai apribojami tais individais, kurie laikomi tos pačios klasės nariais, ir atsisakoma „bendrojo gėrio" vizijos. Tačiau jeigu klasių analizė skatina reikalauti atnaujintos ir didesne lygybe pagrįstos santvarkos, kurioje piliečiai gali diskutuoti viešuosius reikalus nusipelnydami vienodos pagarbos ir traktavimo (šito nesuteikia visa persmelkiantis klasinis šališkumas), ji tarnauja rekonstravimo tikslams, kuriuos aš turiu galvoje.

Amerikiečio socialinis tapatumas yra ne tik giliai individualus, bet ir tvirtai susijęs su įsitikinimu, kad būti amerikiečiu „ką nors" reiškia ar turėtų reikšti. Tai reiškia, kad individas turi pretenzijų visuomenei, kuri atsisako jį gerbti. Tai reiškia, kad ši šalis per visą savo istoriją gynė tam tikrus garbingus idealus. Kai 1962 metais judėjimas „Studentai už demokratinę visuomenę" paskelbė iššūkį viešajam pasauliui, jie tai padarė kaip amerikiečiai, raginantys savo bendrapiliečius visiškai įgyvendinti mūsų idealus atgaivinant dalyvavimo etosą ir suteikiant piliečiams galimybę iš tiesų prisiimti atsakomybę už sprendimus, kurie daro įtaką jų gyvenimui. Jie priminė Jeffersoną, Lincolną ir Johną Dewey. 1962-aisiais jie nesimėgavo panieka sau, socialine neapykanta ir kvaila arogancija, būdinga vėlesniems „Amerikos", „kiauliškos visuomenės", priešams. Martinas Lutheris Kingas ir jo atstovaujamas stiprus visuomeninis judėjimas ryžtingiausiai kovojo už aiškią, konkrečią amerikiečių svajonę ir gynė savo, kaip amerikiečių, teises į žmogiškąjį orumą ir vieno-

[54] Visas Camus *Maištaujantis žmogus* skirtas šiai temai.

dą pagarbą bei traktavimą. Keista, tačiau tik keletas feminisčių savo politinę viziją susiejo su tuo, ką reiškia būti „amerikiečiu" arba „piliečiu"; dauguma apie tai kalba nebent tik lėkšta, instrumentalistine prasme („Kaip gauti tai, kas tau priklauso"). Kur feministinis dr. Kingo „Aš turiu svajonę" analogas? Apie ką svajoja feministės?

Įdomu, jog feministinio tapatumo kaip specifinio amerikietės tapatumo teigimas ir reikalavimas, kad Amerika tesėtų savo pasižadėjimus ginti žmogaus teises ir įgyvendinti vienodą teisingumą, dažniau būdingas eilinėms feministėms, toms „paprastoms moterims", kurios remia Lygių teisių pataisą ir kurioms nesvetimi kai kurie tradicinio moteriškumo bruožai. Kovoti – vadinasi, daryti tai, ką darė mūsų revoliucingi protėviai bręstant Amerikos revoliucijai; ką vergai ir abolicionistai darė niūriose, tragiškose, tačiau didžiai taurinančiose Pilietinio karo kovose; ką darbininkai ir darbininkės darė kovodami už padorų atlyginimą ir „dorą elgesį"; ką vergų palikuonys ir daugelis jaunų amerikiečių, tarp jų ir feministės, darė septintajame dešimtmetyje kartu su Camus atkakliai teigdami, kad jie tikrai myli savo šalį ir myli teisingumą. Visais šiais atvejais būtent individas yra pagrindinis veikiantysis elementas, tuo tarpu politikos idealas yra visų dalyvavimas. Krikščionybės socialinė doktrina, įtakinga jėga amerikiečių sąmonėje ir Amerikos istorijoje, sustiprina šį idealą, nes individus traktuoja ne kaip pražuvusius tam tikroje sudėtinėje abstrakcijoje, bet kaip nepakartojamas, nepakeičiamas būtybes, turinčias ne tik nemirtingą sielą, bet ir neatimamą žmogiškąjį orumą. Raiški, o ne negyva, reakcinga ar moralizuojanti krikščioniškoji socialinė kalba kaip atgaivinto politinio diskurso dalis atitiktų mano reikalavimą, kad šio diskurso terminai neturi būti abstraktūs ar neistoriniai, kad jie turi būti konkretūs, suprantami socialinio proceso dalyviams, turi turėti potencialų transformatyvų aspektą ir pasižymėti kritiškumu.

Anksčiau aš jau aptariau Aristotelio teorijos aspektus, susijusius su nuostata, kad veikti išvien su kitais siekiant tikslų, dėl kurių visi sutaria, yra prideramas žmogaus gyvenimo būdas. Čia tiesiog pakartosiu šią Aristotelio nuostatą. Deja, labiausiai paplitęs būdas pasitelkti aristotelizmą aptariant pilietiškumą ir

„viešąją erdvę" susijęs su sentimentaliu graikų tradicijos vaizdavimu. Dar svarbiau, kad tokiu atveju politinės vizijos centru tampa didžiulė tuštuma, kažko (graikų „viešosios erdvės") stoka, kuri priešpriešinama „visoms žemesnėms" pilietiškumo formoms, taip pat ir demokratiniam pilietiškumui. Niekada nebuvo tokios „viešosios erdvės", kokia ji garbinama romantinėse graikų gyvenimo būdo sampratose: toje erdvėje vyravo graikų socialinio gyvenimo sąlygos, moterų nustūmimas į privačiąją sritį ir mizoginija, joje egzistavo niekinami, tačiau „būtini" vergai ir varguomenė, negraikai buvo smerkiami kaip *barbaroi*, nelaikomi žmonėmis, todėl juos buvo galima pavergti, plėšti ar naikinti. Norint išsklaidyti romantines miglas, temdančias Aristotelio laikų Graikiją, svarbu prisiminti, kad dauguma svarstymų „viešojoje erdvėje" neturėjo nieko bendro su didžiais ar kilniais tikslais, užtat buvo labai susiję su visokeriopomis pastangomis įgyti naudingą padėtį ir turtą, „bet kokiomis priemonėmis" prasimanyti pinigų ir eiti kariauti įsitikinus, kad norėdamas tapti didvyriu, vienu iš tų karių, kuriuos aukština Arendt, kai jie parodo narsą draugų akivaizdoje, turi numirti jaunas ir palikti gražų prisiminimą.

Pasidavus šiai nostalgijai prieinama prie išvados, kad „viešosios erdvės nebėra" ar kad mūsų „viešoji erdvė" yra užkrėsta ir pažeista socialinių interesų. Sielojimasis dėl to, kad nėra „viešosios erdvės" – jau pati „erdvės" sąvoka išreiškia pirmykščio išskyrimo dvelksmą, atitolimą, pakilimą virš kasdienio gyvenimo rūpesčių, – tampa savaime teikiančia pasitenkinimą pranašyste ir nostalgija, susijusia su nuolaidžiavimu savo silpnybėms. Tai reiškia, kad žmogus yra aklas autentiškiems pilietiškumo pavyzdžiams savo visuomenėje. Tai reiškia, kad jis puoselėja „piliečio" sąvoką grynumo šiltnamyje, stengdamasis, kad jos nesuterštų dabarties kovos[55]. Pilietiškumas, kaip gyvybinga socialinė doktrina, turi susitepti rankas spręsdamas dabarties uždavinius. Jis turi, pasak Lincolno, „išsilaisvinti iš vergovės", tu-

[55] Arendt požiūriu, vienas iš netikusio socialinės problemos „politizavimo" pavyzdžių buvo kova, susijusi su mokyklų segregacijos panaikinimu. Hannah Arendt, „Reflections on Little Rock", *Dissent*, p. 45–55. Žr. taip pat Arendt požiūrio kritiką, kurią pateikia Davidas Spitzas ir Melvinas Tuminas tame pačiame leidinyje.

ri atsikratyti kilnių asmenybių, nešališkai svarstančių galutinius tikslus, vaizdinio. Ko gero, savo nepritarimą pastangoms atkakliai laikytis politikos kaip „viešosios erdvės" ir „piliečių" kaip joje gyvenančiųjų sampratos ir reikalauti ją sugrąžinti įtikinamiausiai parodysiu pasakydama, kad ji taip pat netinka dabartinei tikrovei, kaip ir mano anksčiau kritikuota genties analogija. Viešieji imperatyvai, tarpusavyje konkuruojantys viešieji reikalavimai, viešoji moralė, viešosios pareigos, priedermės, gėris – taip; „viešoji erdvė" – ne. Viešasis pasaulis, su kuriuo aš sieju rekonstravimo viziją, absoliučiai yra pasaulyje ir priklauso pasauliui, jis neatkirstas nuo pastarojo darant prielaidą apie jo unikalumą, jis neparazituoja tų sričių, kurias niekina, pavyzdžiui, būtinybės srities, sąskaita, atimdamas iš jų orumą ir prasmę.

Mūsų laikais mes matėme, kaip neįgalūs Amerikos piliečiai, mažuma, iš kurios atimti svarbiausi žmogiškosios egzistencijos dalykai – orumas, teisė dirbti, teisė naudotis viešuoju transportu ir pastatais, teisė mokytis, teisė į intymų gyvenimą, – organizuojasi į gyvybingą politinę jėgą ir prasiveržia pro nematomas visuomenės abejingumo ir asmeninio pasibjaurėjimo sienas, tylos ir gėdos barjerus, įveikia mūsų jiems primestas bejėgiškumo ir priklausomybės stigmas. Argi jie ne piliečiai? Kai jie surengia demonstraciją ar sėdimąjį streiką – kai kurie invalidų vežimėliuose, kiti su ramentais, vieni akli, kiti be galūnių, – argi jie nekuria politikos, kuri turi padėti pasiekti jų grupinius tikslus ir kartu užmegzti ryšius, kad kiti galėtų solidarizuotis su jais kaip individais ir piliečiais? Jų judėjimas peržengia savanaudiškos politikos ribas, nes praktiškai jis atstovauja veiksmingam dalyvavimo idealui ir įkūnija ne tokį diskriminacinį moralinės ir politinės bendruomenės apibrėžimą. Neįgaliųjų judėjimas yra demokratinio politinio švietimo pamoka. Na, o Ralphas Naderis ir vartotojų judėjimas, kurį jis iš pat pradžių inicijavo ir jam vadovavo? Šis judėjimas nuo pat pradžių buvo masinis, jo keliamos problemos susijusios ir su vietiniais, ir su nacionaliniais interesais, ir jo negalima traktuoti kaip naudos sau ar didesnės gerovės siekiančios politikos. Argi jie ne piliečiai? Ar jie nekuria politikos, „erdvės", kurioje gyvena realūs, suinteresuoti žmonės, o ne į ekshibicionizmą linkę kariai?

Jeigu mes, politiniai mąstytojai, išsiveržiame iš agoros geležinio narvo, perfrazuodami religinį idealą galime pasakyti: „Kur susirenka kiek nors piliečių, pasiryžusių veikti išvien tikslų, kuriuos jie viešai svarsto ir formuluoja, labui, ten reiškiasi pilietiškumas". Paralitikas, norintis paprastai įeiti į viešuosius pastatus ir išeiti iš jų kaip ir mes visi, ar juodaodžiai jaunuoliai, prieš dvidešimt metų susėdę priešpiečių prie baro, ar moterys, kovojančios už vienodą pagarbą, – visi jie yra kitokio tipo didvyriai ir didvyrės, ne militarizuoti piliečiai, ne pasaulio istorijos lyderiai, laikantys pasaulį „priklausančiu jiems", bet individai, atitinkantys kitokį tipą, skirtingą nuo graikiškojo.

Moterys visu tuo yra gyvybiškai suinteresuotos, kadangi graikų gyvenimo būdas ir nostalgiškas jo atkūrimas nušalina ir pažemina jas ir kadangi jo palaikymas reiškia, kad dauguma moterų tradicinių interesų, potraukių ir priedermių iškristų lauk pro „viešosios erdvės tinklelį". Norint suaktyvinti moters sugebėjimą dalyvauti bendruose reikaluose, reikia pradėti nuo jos tiesioginių interesų, pagrįstai juos įvertinti ir įtraukti į transformuotą politinės bendruomenės viziją. Ta piliečių vizija, apie kurią aš kalbu, yra įskiriančioji, o ne išskiriančioji; ji leidžia aprėpti ir jaunus, ir senus, ir ligotus, įtraukti visus vienodomis sąlygomis, kurias garantuoja jų žmoniškumas, tačiau kartu tai nepaneigia nelygiavos visuomenėje, kurioje teigiama dalyvavimo lygybė. Toks idealas – ir vėl moterys tuo yra labai suinteresuotos – turi apimti tvirtą, kilnią smurto atsisakymo viziją, įtvirtinančią nuostatą, kad net ir tuomet, kai atrodo būtina sulaužyti tam tikrus įstatymus, kartu privalu atvirai, dienos šviesoje, o ne tamsos priedangoje, be viešų debatų ir analizės teigti moralinį įstatymą. Dr. Kingas rašė:

> „Nesmurtinė armija pasižymi didingu visuotinumu. Įstoti į armiją, kuri moko savo šalininkus smurto metodų, gali tik sulaukęs tam tikro amžiaus. Tačiau Birmingame kai kurie iš labiausiai vertinamų pėstininkų buvo berniukai nuo pradinės mokyklos mokinių iki paauglių, besimokančių vidurinėse mokyklose ir koledžuose. Kad būtum priimtas į armiją, kuri luošina ir žudo, turi būti fiziškai sveikas, turėti tiesias kojas ir gerą regėjimą. Tačiau Birmingame galėjo įstoti ir įstojo šlubi, raiši ir luoši. Aklas dainininkas Alas Hibbleris niekada nebūtų buvęs

priimtas į Jungtinių Valstijų armiją ar kurios nors kitos valstybės armiją, tačiau mūsų gretose jis užėmė vadovaujantį postą."[56]

Nesmurtinės armijos, sprendžiant bendrus reikalus dalyvaujantys piliečiai, paveikti rekonstravimo idealų, pripažįstančių neatimamą žmonių ir jų kasdienio gyvenimo, o ne tik jų politinių įsipareigojimų ir tikslų orumą, – štai į jų gretas moterims idealiai tiktų įsijungti. Camus šaukė, kad mes, matyt, negalime panaikinti pasaulio, kuriame kankinami vaikai, tačiau galime sumažinti kankinamų vaikų skaičių: jeigu jūs to nepadarysite, tai kas tada padarys?[57] Turint galvoje konkrečias moterų socialinio pasaulio realijas, joms unikaliai tinka prisiimti šį imperatyvą ir susaistyti juo kitus. Pagaliau rekonstravimo idealas turi įveikti viliojančią pagundą piktintis ir nuodingą griaunamąją įniršio jėgą. Martinas Lutheris Kingas nepalenkiamai reiškė moralinį pasipiktinimą, tačiau jis niekada neniršo ant kitų, nes vylėsi įtraukti juos į savo moralinę ir politinę viziją. Feministinė politika, nepripažįstanti galimybės pakeisti ne tik moteris, bet ir vyrus, yra giliai nihilistinė; ji nuoširdžiai netiki pertvarkos galimybėmis ir tikrojo abipusiškumo idealu[58].

Galbūt užuojautos politika neskatina mūsų nudirti odą priešams ar, įsitikinus savo teisumu, žygiuoti į kovą su priešininkais, tačiau ji suteikia galimybę būti sąžiningiems ir pripažįsta, kad plačiai paplitęs kitų nužmoginimas ir naikinimas negali duoti nieko gero. Nekęsti lengva; kad sužadintum regresyvius artimo žmogaus potraukius ir instinktus, vargu ar reikia ko nors daugiau nei gebėjimo pykti. Sunkiausias politinės vaizduotės uždavinys mūsų laikais – įveikti pagundą neapkęsti, ypač kai ji reiškiasi revoliucijos vardu.

Vienas geriausių tokios situacijos, kai užuojautos politika buvo siekiama pažadinti kitų dvasią ir atgaivinti jų atsidavimą tam tikriems moraliniams ir politiniams idealams, pavyzdžių iš mūsų netolimos praeities yra senatoriaus Roberto F. Kennedy'o

[56] Martin Luther King, Jr., *Why We Can't Wait*, p. 38.

[57] Albert Camus, „The Unbeliever and Christians", in *Resistance, Rebellion and Death*, p. 73.

[58] Kitokiu keliu prie šios išvados prieina Virginia Held apybraižoje „Marxas, lytis ir visuomenės pertvarka" („Marx, Sex and the Transformation of Society").

improvizuota kalba Indianapolyje (Indianos valstija), šio miesto juodaodžių gyventojų bendruomenės centre, sužinojus apie Martino Lutherio Kingo mirtį. Pirmiausia Kennedy pripažino, kad jo klausytojai tikriausiai jaučia kartėlį, neapykantą ir trokšta keršto, pripažino, kad tai mūsų šalyje galėtų sukelti baltaodžių ir juodaodžių gyventojų susipriešinimą. Jis prisipažino savo klausytojams po vyresniojo brolio nužudymo „širdyje išgyvenęs tuos pačius [neapykantos ir nepasitikėjimo] jausmus dėl įvykusios tokios neteisybės". Pirmiausia pripažinęs tai ir neatmesdamas bei nesumenkindamas šių galingų potraukių ir reakcijos jėgų, jis stengėsi patraukti savo klausytojus prie idealo, „nesusijusio su šiais sunkiais laikais", įtikinti juos, kad reikia ne neapykantos ar smurto, „bet meilės ir išminties, ir užuojautos vienas kitam, ir teisingumo jausmo tiems, kurie vis dar kenčia mūsų šalyje, nesvarbu, ar jie baltaodžiai, ar juodaodžiai"[59].

Nenorėdamas pavaizduoti visko lengviau ir paprasčiau, negu yra iš tiesų, jis priminė savo bendrapiliečiams, kad laukia sunkūs laikai, kad dar ne galas smurtui ir suirutei. Galiausiai grįžęs prie to, nuo ko pradėjo, ir dar kartą pritardamas žmogaus, kuris mirė, idealui, Kennedy pasakė: „Skirkime savo jėgas tam, apie ką graikai rašė prieš daugybę metų: stenkimės sutramdyti žmogaus laukiniškumą ir gyvenimą šiame pasaulyje padaryti malonų. Skirkime savo jėgas šiems tikslams ir pasimelskime už mūsų šalį ir mūsų žmones."[60] Tie, kurie šiuose žodžiuose įžvelgia tik cinišką politiko pasinaudojimą aplinkybėmis ar sentimentalų atsisakymą pažvelgti skaudžiai tiesai į akis, pasidavė nevilčiai ir cinizmui, kuriam užuojautos politika privalo itin energingai ir tvirtai priešintis, nes mes neturime iliuzijų dėl jo vilionių.

Nė vienas iš mūsų negyvename „dorovinėje santvarkoje", kaip aš čia ją vadinu. Tačiau mes galime ją įsivaizduoti. Ir jeigu mūsų mąstymas atsisako nusilenkti prievartai, būti žeminamas

[59] Robert F. Kennedy, „Statement by Senator Robert F. Kennedy on the Death of the Reverend Martin Luther King, Rally in Indianapolis, Indiana, April 4, 1968", in *An Honorable Profession: A Tribute to Robert F. Kennedy*, ed. Pierre Salinger, Edwin Guthman, Frank Mankiewicz, and John Seigenthaler, p. 7.

[60] *Ibid.*, p. 8.

ar užgauliojamas, jeigu mes atsisakome atsiduoti utopiškoms nepasiekiamoms svajonėms ar būti prievartaujami pirma laiko imtis kokių nors veiksmų, mūsų apmąstymai gali tapti rekonstruoto ateities socialinio pasaulio, kuriame vyrauja mandagumas ir sudėtingumas, vizijos dalimi. Tokiame pasaulyje privačioms sferoms turėtų būti būdingas vidinis orumas ir tikslas, susijęs su moraliniais ir estetiniais imperatyvais, visos tarp kitų intymiai gyvenamo gyvenimo struktūros, niuansai, nuotaikos ir ypatumai. Kad be galo sudėtinga privati sfera išliktų, ji turi būti laisva nuo tam tikro visa apimančio viešojo imperatyvo, bet kad ji galėtų klestėti, pats viešasis pasaulis turi puoselėti ir palaikyti tam tikrus etinius imperatyvus, tarp jų ir įsipareigojimą saugoti, globoti ir ginti žmones kaip privačius asmenis ir tiek vyrams, tiek moterims suteikti galimybę dalyvauti kuriant gėrį viešojoje srityje vienodu pagrindu, kuris remiasi dalyvavimo orumu ir lygybe. Skirtingai nuo pilietiškumo ir pilietinės dorybės idealo, vaizduojančio piliečius niūriai atliekančius savo kolektyvinę pareigą arba elitinę piliečių grupę „viešojoje erdvėje", atkirstoje nuo pasaulio, kuriame gyvena dauguma mūsų, dorovinėje santvarkoje aktyvus pilietis bus tas, kuris neatskiriamu tikrojo žmogiškumo bruožu pripažins ištikimybę viešoms, moralinėms priedermėms ir tikslams.

Mano idealas – išsaugoti įtampą tarp skirtingų sričių, tarp konkuruojančių idealų ir siekių. Visuomet yra pavojus, kad pernelyg stipri ar pernelyg savimi pasitikinti valstybė nugramzdins individą, taip pat grėsmė, kad gyvendami tokioje valstybėje kaip mūsų susidūrę su deligitimacija mes tapsime necivilizuoti. T.y. mūsų laikų krizės gali sunaikinti mūsų pilietinę dorybę, nes mes įvairaus pobūdžio dalyvavimą viešajame gyvenime ir pareigas kitiems vis labiau linkę pakeisti privačiais malonumais ir asocialia esme. Dorovinėje santvarkoje individas iš karto dirbs ar galės dirbti daug darbų. Vyraujantis asmens vaizdinys bus žmogus, sugebantis apmąstyti savo situaciją viešos ir privačios veiklos tikslų ir priemonių atžvilgiu. Tokie asmenys įstengs toleruoti neišvengiamą įtampą tarp viešųjų ir privačiųjų imperatyvų, minties ir veiksmo, estetinių normų ir etinių principų. Jis arba ji sugebės atskirti tas sąlygas, įvykius ar situacijas, kurios susijusios su bendra žmogaus padėtimi, – sielvartą, netektį

mirus artimam žmogui, gamtines nelaimes ir kūno nykimą – nuo tų žmogaus daromų neteisybių, kurias galima ištaisyti arba kurias galima stengtis ištaisyti. Visų pirma dorovinėje santvarkoje gyvenantis žmogus niekada nemano, kad dvilypumas ar konfliktas vieną dieną baigsis, nes jis arba ji supranta, kad tas dvilypumas ir konfliktas yra neišsenkamas sąmoningo gyvenimo šaltinis ir kad mums lemta bjauri tikrovė mus visus praturtina. Reikia suformuoti aiškų supratimą, kokie idealai ir priedermės gali atgaivinti autentišką viešąjį gyvenimą, dorovinę santvarką: autoritetas, laisvė, viešoji teisė, pilietinė dorybė, piliečio idealas – visi tie įsitikinimai, įpročiai, ypatybės, kurios yra politinės santvarkos sudedamoji dalis.

Mes tik tuomet tesėsime moralinę priesaiką ir patvirtinsime savo žmogiškumą, jeigu kartu su Camus atsisakysime pasiduoti marui. Mes privalome priimti ribų politiką. Yra dalykų, kurių neturime daryti, nes kitaip ne tik dar labiau nuvertinsime jau ir taip šiais laikais trapius žmogiškuosius ryšius, bet ir pakenksime patiems humanitariniams tikslams, kurių skelbiamės siekią. Kiekvienas iš mūsų yra atsakingas už tai, kokią iš konkuruojančių politinės vaizduotės vizijų pasirenka, ar atskiria kurstančias primityvų įniršį nuo tų, kurios formuojamos remiantis mūsų ankstyviausiais prisiminimais apie patenkintus poreikius ir suteiktą pagalbą toje socialinėje aplinkoje, kuri buvo mūsų saugus pasaulis. Tik taip gali gyvuoti vilties ir užuojautos – privačios ir viešos – vaizdiniai, idealai, kuriuos rėksmingesni įniršio kupini paveikslai ištrintų iš mūsų pasaulio. Žinoma, gali būti, kad mūsų politinės analizės kalba, taip pat ir besiformuojanti jos feministinė atmaina, neatitinka uždavinio sujungti materialųjį ir dvasinį pradus, viešumą ir privatumą, įgyvendinti pasirinkimo, kintamumo ir galimybės dialektiką, pagrįstą įsitikinimu, atmetančiu absoliutų tikrumą ir jo sukeliamą destrukciją.

Politinės vaizduotės uždavinys gali būti įgyvendintas tuomet, jei mandagumas nėra visiškai sunaikintas, jeigu gilus nuo totalinio kišimosi ir ideologinės kontrolės laisvo tikslo rimtumas palieka vietos žaismingam eksperimentavimui. Juk net tada, kai lyčių lygybės ir socialinio teisingumo sampratos nėra realizuotos ir atrodo tolimi idealai, laisvė išsaugo žmogiškąjį

diskursą, būtiną siekiant juos įgyvendinti. Kada nors vaikščiodami po parkus, diskutuodami viešose vietose ar žarstydami žlugusios civilizacijos pelenus mūsų vaikai ar jų vaikai, ar jų vaikų vaikai galbūt nepavadins mūsų šventaisiais. Tačiau jie neprakeiks mūsų atminimo už tai, kad tylėdami leidome daiktams išnykti tarsi sapne.

BAIGIAMASIS ŽODIS

Visuomet yra dalykų, kuriuos darytum kitaip. Jeigu šiandien rašyčiau knygą *Vyro viešumas, moters privatumas,* vengčiau kai kurių netikslių frazių ir formuluočių. Pavyzdžiui, abejoju, ar kaltinčiau Aristotelį „mizoginija", nes prieš dešimtmetį nesupratau, o dabar suprantu, kad, turint galvoje jo gyvenamąjį metą ir vietą, tokia etiketė netinka, kaip netinka ir kaltinti jį tuo, ką aš pavadinau jo „pasitenkinimu". Apgailestauju, kad skyriau per mažai dėmesio Aristotelio *Etikai,* nes priešingu atveju tikriausiai būčiau įžvelgusi, jog tai, ką palaikiau pasitenkinimu, veikiau yra santūrų temperamentą – temperamentą, kuris nuolat puolamas mūsų vis labiau netaktiškame amžiuje, – charakterizuojantys bruožai. Be to, būčiau santūresnė ir atsisakyčiau kai kurių šiurkščių žodžių apie moterų „eksploataciją" ir „infantilizaciją" graikų gyvenime ir verčiau sutelkčiau dėmesį į stiprių moterų paveikslus, kuriuos vaizduoja graikų tragedijos. Vėliau aš ėmiausi šios temos – gana polemiškai – analizuodama Antigonės istoriją, taigi šiek tiek užpildžiau šią spragą[1]. Graikų „autochtonų" idealas arba tai, kad miestas lemdavo, jog vyrai

[1] Žr.: Jean Bethke Elshtain, „Antigone's Daughters", *Democracy* 2 (April 1982), p. 46–59; „Antigone's Daughters Reconsidered", in Stephen K. White, ed., *Life-World and Politics: Between Modernity and Postmodernity* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989), p. 222–235.

gimdavo piliečiais, dabar atrodo, ko gero, daug problemiškesnis dalykas, nes jis paruošė dirvą sampratai, XX amžiuje turėjusiai žalingų padarinių, jog mes turime būti dėkingi miestui už tai, kad gyvename, taigi turime būti jam visiškai lojalūs.

Aptardama krikščioniškąją moralinę revoliuciją aš pagilinčiau ir išplėsčiau krikščionybės doktrinoje akcentuojamo „kasdienio gyvenimo reabilitavimo" analizę prieštaraudama gnostiniam jo nuvertinimui praeityje ir dabar. Ryšium su tuo objektyviau vertinčiau Hannah Arendt, kuri daugelyje knygos vietų griežtai kritikuojama, parodyčiau, kokią politinę svarbą ji teikia atlaidumui, ir ryškiau nušviesčiau jos gimimo, kaip naujų pradų radimosi dramos, tikro stebuklo, metaforą[2]. Aptariant Akvinietį tikriausiai būtų pravartu daugiau pakalbėti apie „privačių" veiksmų socialines pasekmes, nes šiuolaikinėje Amerikos visuomenėje mes susiduriame su mums būdinga šios dilemos atmaina. Pavyzdžiui, ji iškyla kartais piktuose debatuose, priešpriešinančiuose teises pareigoms, nors mums, kaip politiniams mąstytojams ir piliečiams, būtų kur kas geriau grįžti prie tokios teisių ir pareigų sampratos kuri jų pusiausvyrą traktuoja kaip laisvos visuomenės atributą. Teisių absoliutizmas su ypač didele jėga ir įkarščiu reiškėsi praėjusiame dešimtmetyje, ir, atrodo, mes esame prastai pasirengę vesti debatus, nes mūsų politinių sąvokų arsenalas tapo skurdesnis iš dalies dėl to, kad mūsų socialumas darosi vis menkiau apsaugotas, vis mažiau susijęs su gyvybinga ir kunkuliuojančia socialine aplinka.

Antrame skyriuje kalbėdama apie „pakeitimo politiką" aš užsiminiau apie politikos depolitizavimą ir analizuodama Lutherį apibūdinau tokią politiką kaip „nepastovią ir pavojingą"[3].

---

[2] Vėliau aš analizavau šias Arendt temas. Žr.: Jean Bethke Elshtain, „Reflections on War and Political Discourse: Realism, Just War, and Feminism in a Nuclear Age", *Political Theory* 13 (February 1985), p. 39–57); *Women and War*, New York: Basic Books, 1987, ypač paskutinį skyrių „Nei kariai, nei aukos: vyrai, moterys ir pilietinis gyvenimas".

[3] Lutherio ir valdžios klausimu aš iš dalies atsiimu savo žodžius. Aš kaltinu Lutherį už tai, kad jis nebuvo „nedviprasmiškai" vienas iš žmonijos „išlaisvintojų", tačiau iš tiesų tą galima pasakyti apie visus mūsų tariamus išlaisvintojus. Pavyzdžiui, Marxo svajonė apie beklasę visuomenę ne tik daugeliui paliko politinę viltį, bet ir ilgą sielvarto šleifą. Žvelgdama atgal manau, jog „desocializavau" Lutherį ir turėjau labiau pabrėžti, kad jis pats akcentavo „žodį". Skaitytojas gali

Pakeitimo politika, kurstanti *ressentiment* politiką, susiformuoja tada, kai išlikusios institucijos ir normos taip smarkiai kinta, kad netenka normatyvinės reikšmės ir galios ir negarantuojamos jokios aiškiai nustatytos viešos alternatyvos. Tai savo ruožtu lemia politikos privatizavimą, nes asmeniniai poreikiai ir tapatumas primetami viešajai sričiai.

Praėjusiame dešimtmetyje mes buvome liudininkai, kaip šis reiškinys gilėja ir plečiasi šiuolaikinėje Amerikos visuomenėje. Šis politikos personalizavimas dažnai vadinamas „tapatumo politika"; griežčiausios jo formuluotės teigia, kad viskas yra politiška. Vadinasi, turi egzistuoti kiekvieno nepasitenkinimo, taip pat ir visų asmeninio barometro permainų, politinis sprendimas. Vadinasi, iš tikrųjų nėra jokios privačios srities; iš tiesų privatus žmogaus gyvenimas, arba tapatumas – seksualinis, rasinis, religinis ar etninis, – pats savaime yra vienintelis politikos pamatas ir vienintelis politinio gėrio ar blogio determinantas. Tie, kurie nesutinka su jo „politika", tampa jo tapatumo priešais. Mandagumo nebelieka. Pilietiškumo – viešojo tapatumo, kurio apskritai negalima sutapatinti su asmens biografija, – nebelieka.

Politikos poreikis ne tik atskleisti, bet ir nuslėpti, ne tik turėti įsitikinimus, bet ir būti sąžiningam neatlaiko rūstaus viešumo žvilgsnio ir „asmens politikos", kuri nežino jokių ribų, reikalavimo. Aš dar kartą kartoju tai, ką rašiau pirmajame šios knygos leidime: jeigu politika yra visur, jos nėra niekur. Įsprausti tai, kas asmeniška, į politiką yra epistemologiškai pernelyg supaprastinta, istoriškai naivu ir politiškai pavojinga. Toks požiūris pašalina iš politikos ironiją, todėl anksčiau aptardama kai kurias mąstytojas ir aktyvistes feministes, veikiau priimančias, o ne ginčijančias patriarchalinę teoriją, įkūnijančią visišką asmeninių ir politinių dalykų sutapatinimą, aš nurodžiau ironijos stoką[4].

susipažinti su mano samprotavimais apie Lutherį knygoje *Naujųjų laikų politinių teorijų apmąstymai* (*Meditations on Modern Political Thought: Masculine/Feminine Themes from Luther to Arendt*, New York: Praeger, 1986. Naujas leidimas leidyklos „The Penn State Press", 1992).

[4] Kitaip tariant, čia aš pabrėžiu savo ankstesnę tų radikaliojo feminizmo formų, kurios griauna viešumą ir privatumą pernelyg personalizuodamos politiką, kritiką. Žr. ypač radikaliojo feminizmo analizę šios knygos 5-ame skyriuje.

1992 metų sausio mėnesį aš praleidau savaitgalį su Teksaso industrinių sričių fondo – vienos iš veiksmingiausių grupių Pietvakarių regione, siekiančios esminio sąžiningumo ir paprasto teisingumo visiems piliečiams, – organizatoriais. Ten sužinojau, kad jie neleidžia tapti jų grupės lyderiu niekam, kieno asmeninis gyvenimas yra netvarkingas. Kodėl? Todėl, kad, jų įsitikinimu, vyro ir moters privatus gyvenimas būtinai turi būti „sutvarkytas" (ne absoliučiai, bet aiškiai), idant asmuo nereikalautų iš politikos to, ko ji negali duoti: vientisumo, visiško asmens tapatumo, nekintamo tikslo. Jeigu pasauliui primetami savi poreikiai ar įniršis, visiškai pašalinama tai, kas politikoje svarbiausia: sprendimų, grindžiamų iš esmės viešaisiais kriterijais, būtinumas.

Kai Hegelis užkrovė moterims betarpišką „gamtinę savižiną", jis atėmė iš jų galimybę dalyvauti viešajame gyvenime ir priimant politinius sprendimus. Kai įvairaus plauko utopistai puola politinės padėties idėją, susijusią su pilietiškumo idealu, kurio negalima redukuoti į asmens privačios egzistencijos sąlygas, jie skatina panaikinti politiką ir pakeisti ją arba administravimu, arba visiškai perregimos bendruomenės, kurioje pašalinta visa tai, kas mus skiria, arba, priešingai, kurioje visi mūsų skirtumai tampa visiškai akivaizdūs ir dėl jų negali būti „jokių kompromisų", iliuzija.

Feministinės teorijos pastangos pateikti įtikinamą ir tikrovišką požiūrį į politinę bendruomenę, įkūnijantį demokratinio pilietiškumo sampratą, dabar tebėra tokios pat aktualios kaip ir prieš dešimtmetį. Pernelyg dažnai feministės piršdavo moterims neįtikimas tobulo ateities pasaulio vizijas; norint jas įgyvendinti tą pasaulį, kuriame mes gyvename, reikėtų visiškai atskirti nuo pasaulio, apie kurį jos fantazuoja, – kartais tai yra tobulos harmonijos arba tvarkos, arba santarvės pasaulis, kuriame užtikrintos tam tikros „aukštesnės" šeimos ir visų kitų žmonių tarpusavio santykių formos. Vyrai ir moterys niekada negali pasiekti visiško tapatumo ir raiškos perregimumo. Deja, paveiktam tokių vizijų darbai, kuriuos žmogus gali atlikti savo gyvenamuoju metu ir savo gyvenamoje vietoje, atrodo nuobodūs ir menkaverčiai.

Taip aš prieinu prie liberalizmo: liberalizmo tradicija yra turtingesnė ir įvairesnė, negu aš pripažinau kalbėdama apie ją šios knygos 3-iame ir 5-ame skyriuose. Be abejonės, aš sutelkčiau dėmesį į Johno Locke'o moralinių jausmų teoriją, užuot akcentavusi tik „klasikinę liberalią abstraktaus individo versiją". Yra geresnis, malonesnis Locke'as, kurį reikia išgvildenti. Tačiau aš ir toliau teigčiau, kad atskiriant aistras nuo interesų politika nuskurdinama, nes mūsų viešasis pasaulis pernelyg griežtai atskiriamas nuo kitų mūsų socialinės egzistencijos aspektų. Kaip aš šitai suderinu su kaltinimu dėl perdėto politikos personalizavimo? Aš mąstau maždaug taip: klasikinė liberalizmo teorija skiria nepakankamai dėmesio tiems būdams, kuriais mes, pasak žinomos Michaelo Sandelio frazės, esame suvaržomi[5]. Pavyzdžiui, Locke'as šiurkščiai susidoroja su patriotizmu. Politinį tapatumą, būdingą tam tikram istoriniam laikui ir vietai, sunku įsprausti į klasikinio liberalizmo argumentų lingvistinius resursus. Panašiai Johnas Stuartas Millis savo pastangomis išguiti iš privačios srities galią, atskirti vyrus ir moteris nuo praeities ir vaizduoti moteris kaip instinkto aukas, turinčias vienintelį pasirinkimą – įsijungti į didingą teleologinį pažangos vyksmą, perdavė vėlesnei feministinei minčiai problemišką palikimą.

Toliau, aš neabejotinai grįžčiau prie pasakojimo apie socialinį liberalizmą, tradiciją, kuri nėra siaura ir individualistinė. Turiu galvoje sufražisčių kritiką už tai, kad jos nesugebėjo sukelti „struktūrinių pokyčių", – dabar ji man atrodo pernelyg griežta, o toks reikalavimas – pernelyg didelis bet kuriai grupei bet kuriuo metu, ypač toms, kurios laikė save demokratinėmis revoliucionierėmis ir savo reformomis pirmiausia siekė lygios politinės padėties. Žinoma, sufražisčių teisingumo siekiai buvo papuošti pernelyg optimistiška retorika apie tai, kas bus pasiekta garantavus rinkimų teisę. Jokia politinė reforma, tuomet ar dabar, neįgyvendins „naujosios moterų evangelijos". Be abejo, sufražistės dažnai buvo pernelyg sentimentalios viešosios kalbos ir galimybių atžvilgiu, tačiau jų atsidavimą teisingam elgesiui ir teisės viešpatavimui reikia nuolat pabrėžti.

[5] Žr.: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Nuo to laiko, kai ši knyga buvo paskelbta pirmą kartą, feminizme ir politinėje teorijoje apskritai vyksta įnirtingi debatai: skirtingumas priešpriešinamas lygybei, o teisingumas – globai. Vis daugiau dėmesio skiriama politinės prievartos, privačios ir viešos, problemoms. Užuot atpasakojusi savo dalyvavimą šiose diskusijose, geriau nebekartosiu to, kas jau pasakyta, ir pereisiu prie kelių minčių apie politinio ir privataus gyvenimo dorybes ir vertybes – temų, kurių 6-ame skyriuje „Kritinė moterų ir politikos teorija: viešumo ir privatumo rekonstravimas" ėmiausi demonstruodama didesnį tikrumą negu jaučiau. Negaliu čia užpildyti didelių spragų – aš negvildenau karo ir suvereniteto temų ir glaudaus istorinio ryšio tarp kariavimo ir pilietiškumo. Valstybės pretenzijos ir reikalavimai mano darbe tapo nuolatinio dėmesio objektu. Šiuo klausimu aš siūlau skaitytojui savo knygą *Moterys ir karas* (*Women and War*)[6]. Čia tik noriu iš naujo peržiūrėti savo teiginius apie „ribų politiką" ir raginimą kurti „dorovinę santvarką".

Rašydama dar prieš dabartinius ginčus dėl „visuotinių" kriterijų ar tiesų, aš atmečiau (tuo tarpu ši nuostata dar labiau sustiprėjo) prielaidą apie Archimedo tašką, iš kurio gali būti apžvelgiamas, tiriamas ir vertinamas visas žmonių gyvenimas ir tikslas. Tai nesudėtinga. Kur kas sunkesnis yra klausimas, ar asmuo gali paprasčiau įgyti tai, ką galima pavadinti istoriškai specifiniais dorovinio ir politinio gyvenimo pradmenimis. Taip aš plėtočiau diskusiją šiandien, arba turbūt tiksliau būtų pasakyti – čia pateiktos gairės, ko reikalautų labiau išplėstas dėstymas, jeigu būtų užtektinai gyvenimo ir laiko.

Tapatumo klausimus aš įtraukčiau tokiu būdu, kuris suteikia politiniam mąstytojui galimybę nagrinėti biologinius, seksualinius, socialinius ir politinius būties aspektus užuot įjungus juos vieną į kitą arba, kita vertus, pripažinti, kad iš politikos gali būti išbraukti „asmeninio" tapatumo požymiai. Kaip ir prieš dešimtmetį, mane stulbina ženklus kai kurių politikos filosofų priešiškumas kūnui ir kitų kone bailus nusilenkimas kūnui ir tariamiems jo reikalavimams. Šie skirtingi požiūriai į kūną

[6] Taip pat žr.: Jean Bethke Elshtain, „Sovereign God, Sovereign State, Sovereign Self", *Notre Dame Law Review* 66, p. 1355–1384.

formuoja politinio kūno vaizdinius, aiškius arba neartikuliuotus: ar šis kūnas abstraktus, prisilaikantis įstatymo raidės, pagrįstas sutartimi ir neturintis konkretaus pavidalo, gražus, bet tuščias kaip puikaus viešbučio, kuriame nėra svečių, architektūra? O gal jis viso labo tėra tik paties asmens kūno atspindys ir lūžis? Ar šis politinis kūnas yra „išvien", ar visiškai nedarnus? Demokratinę svajonę apie politinį kūną, ko gero, geriausiai išreiškia biblinis priesakas: kūnas yra vienas, bet turi daug narių. Mano manymu, čia glūdi galimybė, kad kol pilietis gali veikti „išvien" su kitais, jo ar jos individualybė puoselėjama ir išsaugoma. Politikos klestėjimo pagrindas negali būti vien skirtybės, kaip mes negalime būti skirtingi kiekvienas sau. Formuojant ir modeliuojant savo savimonę mums reikalingi kiti. Kokie dalykai yra „bendri" šiame kitų pasaulyje? Ar tai žaidimo taisyklės, kurių visi laikosi, ar kažkas daugiau? Kitaip tariant, jeigu pakreipsime klausimą augustiniška linkme, – ką mes bendrai mylime?

Kokioje politinėje bendruomenėje mes gyvename? Ar tokioje, kurioje skiriama nepakankamai dėmesio tvarkai, autoritetui ir teisėtumui, tuo tarpu mes turime sutvarkytą pilietinį pasaulį, kuriame pagrindiniai dalykai veikia ir yra daugiau ar mažiau nuspėjami? Ši prielaida man atrodo vis trapesnė, nes patiriame spaudimą pasiduoti, kai skandalinga politika kasdien rėkia iš laikraščių antraščių, kai įsigali ir gilėja iliuzinė ar dviveidiška politika, kur privatumas kai kurių ketinimų ir tikslų atžvilgiu yra absoliučiai neliečiamas, tuo tarpu kitų atžvilgiu yra visiškai apgaulingas ir neesminis. Kai feministės žaidžia šį dvigubą žaidimą, privatumas pripažįstamas absoliučiu, redukuojamas net į kūno nuosavybės teisę, kaip absoliutistiniuose argumentuose už teisę į abortą. Tačiau jeigu kalbama apie tokį „privatų" rūpestį kaip sutuoktinių kivirčai ar pornografijos žiūrėjimas namuose, privatumas neturi jokio neliečiamumo ar sankcijos, ir ilga valstybės ranka privalo įsikišti ir kontroliuoti privatų gyvenimą. Nėra lengvo tokių dilemų sprendimo. Tačiau negali būti ir vienaip, ir kitaip. Privatumo sankcionavimas ar jo nepaisymas turi būti ginamas iš principo, o ne vien strategiškai.

Norint „pranašauti rekonstruotą ateitį" ar „įsivaizduoti tinkamą gyventi ateitį", ar iš tiesų „pateikti aiškius siūlymus, kaip

pertvarkyti viešąjį ir privatųjį pasaulius", reikalinga politinė vaizduotė. „Gyvenimas yra per daug įvairus, o įvairovė per daug brangi, kad jos atsisakytume vienintelio apibrėžimo ar tikslo vardan", – rašiau anksčiau ir čia dar kartą tai patvirtinu. Kiekvienas rimtas politinis mąstytojas, suvokiantis, kaip lengvai politika tampa negailestinga ir pareikalauja aukų, privalo turėti šiek tiek pesimizmo dėl mūsų sugebėjimo kontroliuoti įvykius ir formuoti bei performuoti savo gyvenimus ir mūsų valstybės gyvenimą. Esminis politinės veiklos bruožas yra konflikto neišvengiamumas: amžina politika.

Septintojo dešimtmečio pabaigoje, kai aš buvau doktorantė, buvo madinga šaipytis iš sero Isaiah'o Berlino įspėjimų apie daugelyje „pozityvios laisvės" vizijų, grindžiamų naiviu požiūriu į žmogaus prigimties galimybę tobulėti ir sentimentaliu požiūriu į galimybę tobulinti politiką, slypinčius pavojus. Berlinas buvo kaltinamas „liberalizmo išdavyste", silpnadvasiškumu ir ėjimu į kompromisus. Tačiau kompromisas ne kaip įprastinis būdas vykdyti politiką, bet kaip *vienintelis* būdas vykdyti demokratinę politiką pats savaime yra drąsus žingsnis. Jis stokoja revoliucinės prievartos neatsakingumo. Galbūt jis taip neišjudina kraujo, kaip „nesvarstytinas reikalavimas", tačiau jis pranašauja tokią ateitį, kurioje galima gyventi. Vykdant demokratinę politiką dažnai reikia pasirinkti, ir kiekvienas pasirinkimas susijęs tiek su laimėjimais, tiek su praradimais. Čia negaliu sugalvoti nieko geresnio, kaip dar kartą pacituoti George'o Elioto žodžius, įrėminančius antrąją šios knygos dalį: „Reformatoriai, kankiniai, revoliucionieriai niekada nebūna tik kovotojai su blogiu; kartu jie priešinasi ir gėriui – įteisintam principui, į kurį negalima kėsintis nepadarant žalos."

Konfliktai dėl moralinių reikalavimų neatskiriamai susiję su žmogaus esme. Jeigu mes norime iš naujo įvertinti mūsų individualaus ir bendro gyvenimo nevienareikšmiškumą ir nesutarimus, rekonstravimo idealas, kilęs iš socialinio liberalizmo, iš teisių, susijusių su pareigomis, tradicijos, turi iškelti šį idealą kaip pagrindinį. Vadinasi, tai yra sentimentalumo atsikratęs rekonstravimo idealas, grindžiamas požiūriu, kad politinis gyvenimas yra nuolatinis nesuderinamų gėrių konfliktas. Vienas dabartinis apžvalgininkas apie tai kalba šitaip:

„Berlinas pasakė amžiaus tėkmei gerokai prieštaraujančią tiesą, kuri tebėra visiškai nemadinga ir fundamentaliai svarbi. ... [jis] išmuša pagrindą iš po kojų tam dogmatiškam ar fundamentalistiniam liberalizmui – tiek Rawlso ar Ackermano, tiek Nozicko ar Hayeko liberalizmui, – kuris remiasi prielaida, kad moralinio ir politinio gyvenimo ir pačios laisvės neatitikimus galima pašalinti taikant tam tikrą teoriją arba sušvelninti pasinaudojant tam tikra talismaniška formule. ... Būtent tuo, kad neatitikimą ir radikalų pasirinkimą laiko esminiais žmogaus padėties bruožais, Berlino liberalizmas labiausiai skiriasi nuo panglosiškojo liberalizmo, kuris paskutiniu metu išgyvena anachronišką renesansą. Kitaip nei pastarasis, Berlino liberalizmas yra kovingas liberalizmas, stoiškas praradimo ir tragedijos liberalizmas. Vien tik dėl šios priežasties jeigu koks nors liberalizmas šiandien yra pateisinamas, tai yra Berlino liberalizmas."[7]

Panašiai jeigu yra koks nors pateisinamas feminizmas, tai yra feminizmas, kuriam savas netikrumas ir mandagumo poreikis, kuris siekia išsaugoti įtampą tarp viešojo ir privataus gyvenimo, taigi feminizmas, sugebantis sugyventi su niekada nesibaigiančiu konfliktu. Aš jau kalbėjau apie tą „bjaurią tikrovę, kuri yra mūsų lemtis", ir šiuo momentu prie to galiu tik pridurti „Amen".

Mes gyvename tokiu metu, kai senosios politinės kategorijos mūsų nebepatenkina, nes, savo nuostabai, esame liudininkai jau pusę šimtmečio trunkančio politinės tikrovės nuosmukio ir atsitraukimo. Demokratijos, konflikto ir kompromiso drama priklauso nuo mūsų sugebėjimo įžvelgti skirtumus ir pasiūlyti sprendimus. Ji priklauso nuo mūsų pripažinimo, kad elgesio taisyklių, išplaukiančių iš mūsų privačių tarpusavio santykių – ištikimybės, draugystės, atsidavimo, – negalima perkelti į viešuosius santykius, kur reikalingi kitokie kriterijai, tarp jų ir sugebėjimas sudaryti laikinus susivienijimus – jokių nuolatinių priešų, jokių nuolatinių draugų. Jeigu norime išvengti pragaištingo pernelyg didelio politikos išplitimo, turime gerai suprasti ir išaiškinti savo vaikams, ką reiškia privalėti laikytis viešojo gyvenimo ir privačių tarpusavio santykių taisyklių. Dalyvauti politikoje reiškia būti iškviestam į kovą, eiti anapus, įžengti į

[7] Žr.: John Gray, „The Unavoidable Conflict", *Times Literary Supplement*, July 5, 1991, p. 3. Knyga, apie kurią kalba Gray, yra: Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanities* (New York: Vintage, 1992).

nepažįstamą sritį. Politinis tapatumas, kurį aš turiu galvoje, yra santykinis ir priklausomas, tačiau kartu ir atsakingas bei pats save apibrėžiantis. Taigi tai yra sudėtingas moralinis universumas, teisingumo ir gailestingumo, savarankiškumo ir globos, individualių ryšių ir visuotinių troškimų pasaulis. Tokiame pasaulyje laisvė ir atsakomybė yra gyvenimo galimybės. „Aš pats" yra labai šiuolaikiškas tapatumas, atsidavęs ir kartu suvokiantis kiekvieno atsidavimo ironiją ir ribas; jis pasiruošęs aukotis, tačiau atsargiai vertina visus raginimus tai padaryti[8]. Šis tapatumas yra iš esmės antiherojiškas. Herojiškumas pasireiškia, kai pasireiškia, kaip šiuolaikinė „Hier ich stande. Ich kann nicht anders" forma. Čia akcentuojamas „Ich" ir remiamasi prielaida, jog nė iš vieno negalima reikalauti, kad visiškai parodytų savo atsidavimą. Tačiau gyventi pasaulyje, kuriame niekas nebūtų tam pasirengęs, kuriame nebebūtų formuojamas toks *Ich* ir nebūtų nieko, dėl ko būtų verta aukotis, reikštų gyventi moraliniame pasaulyje, kuris yra skurdesnis, negu mes savo menkomis vaizduotės galiomis įstengiame įsivaizduoti.

Šitai virto savotišku pilietiniu pamokslu, tačiau, tikiuosi, ne arogantišku. Žinoma, mums reikalingas naujas ir visiškai kitoks Reinholdas Niebuhras. Mano manymu, toks pavyzdys yra Václavas Havelas, ir būtent apmąstymais apie tai, kaip Havelas pritaikė senąsias politines kategorijas, kad jos tarnautų dar senesnėms tiesoms ir įsitikinimams, aš užbaigsiu šį baigiamąjį žodį ir tuo bent jau laikinai padėsiu tašką nagrinėdama šioje knygoje dominuojančias temas, kurios man ir toliau neduoda ramybės. Demokratinės politikos, feminizmo ir galios apmąstymams svarbus Havelo priminimas, kad ir toliau mąstydamas paveldėtomis kairės–dešinės, pažangos–atžangos kategorijomis, jo žodžiais tariant, „jautiesi tarsi išniręs iš praėjusio amžiaus glūdumos". Jis rašo: „Man atrodo, kad šios perdėm ideologinės ir daugelį kartų mistifikuotos kategorijos jau seniai yra atgyvenusios"[9]. Tokios neabejotinos politinės etiketės neaprėpia vi-

---

[8] Žr.: Jean Bethke Elshtain, „Sovereignty, Identity, Sacrifice", *Social Research* 58 (Fall 1991), p. 545–564; Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

[9] Václav Havel, et al., *The Power of the Powerless: Citizens against the State in Central-Eastern Europe* (Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, 1985), p. 59.

suomenės gyvenimo sudėtingumo, neatspindi mūsų dabartinių įsitikinimų ir veiksmų turinio.

Kalba, atspindinčia šiuolaikinį skirtumų ir pliuralizmo suvokimą ir pabrėžimą, tačiau neprarandančia vilties, kad gali būti ir bendrumų, Havelas teigia, kad tarp sistemos, jo vadinamos „posttotalitarine sistema", tikslų ir gyvenimo su visu jo „pliuralizmu, įvairove, nepriklausoma savikūra ir saviorganizacija" plyti „žiojėjanti praraja". Posttotalitarinė sistema, kad ir kaip ji save politiškai apibrėžtų, verčia „visur įvesti vieną tvarką". Havelas tai vadina „socialiniu autototalumu", sistema, kuri remiasi demoralizavimu ir be jo negali išlikti[10].

Naujuosius demokratinius judėjimus ir pilietinės visuomenės teorijas su kai kuriomis šiuolaikinio feministinio diskurso atmainomis ir su atgaivintu ironišku liberalizmu sieja pastangos vengti senųjų kategorijų ir atsisakyti suteikti privilegijas valstybei ir jos suverenitetui. Tikėtis, kad valstybę galima panaudoti kaip galingą instrumentą, nedviprasmiškai padedantį siekti mūsų gerų tikslų, yra naivu; paradoksalu, tačiau tokia viltis remia veiksmus, kurie griauna istorinio feminizmo demokratinę esmę.

Šie judėjimai ir teorijos reikalauja veikti sutelktai, atsisakyti ciniškų, niekšiškų metodų siekiant įgyvendinti savo planus, taigi neatmesti paties tų, su kuriais nesutinkama, egzistavimo. Visuomet privalu paklausti: kuo tai gali baigtis? Šachmatais niekada nežaidi vienas; prie lentos visuomet yra kiti žaidėjai, kurie mąsto ir veikia savarankiškai. Sunkiai įveikiamo „kito priešais mane" realumo pripažinimas susijęs su politine vizija, kuri pripažįsta visų naujų pradų, taip pat ir politinių, pažeidžiamumą ir būtinybę juos puoselėti. Tai gali atrodyti silpna ir problemiška nendrė, tačiau aš esu įsitikinusi, kad nuo to mes turime pradėti, tik taip mes galime įžengti į nesibaigiančių politinių konfliktų ir debatų pasaulį.

[10] *Ibid.*, p. 72. Ši ir tolesnė pastraipos paimtos iš mano apybraižos: „The Power and Powerlessness of Women", in Jean Bethke Elshtain, *Power Trips and Other Journeys: Essays in Feminism as Civic Discourse* (Madison: University of Wisconsin Press, 1990), p. 145–146.

BIBLIOGRAFIJA

Allen, Christine Garside. „Plato on Women." *Feminist Studies* 2 (1975): 131–138.

Amundsen, Kirsten. *The Silenced Majority*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1971.

Anthony, Susan B. and Harper, Ida Husted, eds. *History of Women Suffrage*, vol. 4. Indianapolis: Hollenbeck Press, 1902.

Aquinas, St. Thomas. *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*. Edited by Dino Bigongiari. New York: Hafner Publishing, 1953.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Arendt, Hannah. „Reflections on Little Rock." *Dissent* 1 (Winter 1959): 45–55.

Aristotle. *Metaphysics*. Translated by Richard Hope. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1968.

Aristotle. *The Politics*. Edited and translated by Ernest Barker. New York: Oxford University Press, 1962.

Aristotle. *The Student's Oxford Aristotle*. Vol. 5: *Ethics* [*Ethica Nicomachea*]. Translated by W. D. Ross. London: Oxford University Press, 1946.

Atkinson, Ti-Grace. „Theories of Radical Feminism." In *Notes from the Second Year: Women's Liberation*, edited by Shulamith Firestone. N. p., 1970.

Augustine. *City of God*. Edited by Etienne Gilson. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1958.

Augustine. *City of God*. Edited by David Knowles. Baltimore: Penguin Books, 1972.

Augustine. *The Political Writings of St. Augustine*. Edited by Henry Paolucci. Chicago: Henry Regnery, 1967.

Barber, Benjamin R. „Rousseau and the Paradoxes of Imagination." *Daedalus* 107 (Summer 1978): 79–95.

Basler, Roy, ed. *The Collected Works of Abraham Lincoln*. 9 vols. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1975.

Beard, Mary R. *Woman as Force in History*. New York: Collier Books, 1972.

Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. Translated by H. M. Parshley. New York: Bantam Books, 1968.

Bentham, Jeremy. *The Principles of Morals and Legislation*. New York: Hafner Publishing, 1965.

Beradt, Charlotte. *The Third Reich of Dreams*. Chicago: Quadrangle, 1966.

Berlin, Isaiah. „The Question of Machiavelli." *New York Review of Books*, 4 November 1971, pp. 20–32.

Bettelheim, Bruno. *The Children of the Dream*. London: Collier-MacMillan, 1969.

Blanchard, William H. *Rousseau and the Spirit of Revolt*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967.

Bloom, Allan. „The Education of Democratic Man: Emile." *Daedalus* 107 (Summer 1978): 135–154.

Bluebond-Langner, Myra. *The Private Worlds of Dying Children*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Bocock, Richard. *Freud and Modern Society*. London: Thomas Nelson and Sons, 1977.

Bodin, Jean. *Six Books of the Commonwealth*. Translated by M. A. Tooley. Oxford: Basil Blackwell, 1956.

Bonhoeffer, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. Edited by Eberhard Bethge. Rev. ed. New York: Macmillan, 1967.

Brown, Norman O. *Love's Body*. New York: Vintage Books, 1966.

Brownmiller, Susan. *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Simon and Schuster, 1975.

Butler, Melissa A. „Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy." *American Political Science Review* 72 (March 1978): 135–150.

Calvin, John. *On God and Political Duty*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.

Campioni, Mia. „Psychoanalysis and Marxist Feminism." *Working Papers in Sex, Science and Culture* 1 (November 1976): 33–60.

Camus, Albert. *The Rebel*. New York: Vintage Books, 1956.

Camus, Albert. *Resistance, Rebellion, and Death*. New York: Alfred A. Knopf, 1961.

Cassirer, Ernst. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. Bloomington : Indiana University Press, 1967.

Castoriadis, Cornelius. „From Marx to Aristotle, From Aristotle to Us." *Social Research* 45 (Winter 1978): 667–673.

Chapman, Richard Allen. „Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family." *American Political Science Review* 69 (March 1975): 76–90.

Charvet, John. „Individual Identity and Social Consciousness in Rousseau's Philosophy." In *Hobbes and Rousseau*, edited by Maurice Cranston and Richard S. Peters. Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1972.

Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Cîxous, Hélène. „Poetry is/and (the) Political." In *The Second Sex – Thirty Years Later: A Commemorative Conference on Feminist Theory*. Mimeographed. New York: Institute for the Humanities, 1979.

Coles, Robert. *Children of Crisis*. 5 vols. Boston: Little, Brown, 1967–1977.

Cooke, Joanne; Bunch-Weeks, Charlotte; and Morgan, Robin, eds. *The New Woman*. Greenwich, Conn.: Fawcett, 1969.

Copelston, Frederick J., S. J. *A History of Philosophy*, vol. 2, *Medieval Philosophy*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1962.

Daly, Mary. *Beyond God the Father*. Boston: Beacon Press, 1973.

Daly, Mary. *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 1979.

Dante. *Monarchy and Three Political Letters*. Translated by Donald Nicholl and Colin Hardie. New York: Noonday Press, 1954.

Deckard, Barbara. *The Women's Movement*. New York: Harper and Row, 1975.

Decter, Midge. *The New Chastity and Other Arguments Against Women's Liberation*. New York: Berkeley Medallion Books, 1972.

Demos, John. *A Little Commonwealth: Family Life in Plymouth Colony*. New York: Oxford University Press, 1970.

De Stefano, Christine. „Legitimation Crisis Reconsidered: Women, Personal Identity, and the State." Graduate seminar paper, University of Massachusetts, Amherst, 1979.

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Translated by Lawrence J. Lafleur. New York: Bobbs-Merrill, 1960.

Dillenberger, John, ed. *Martin Luther: Selections from His Writings*. Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books. 1961.

Dinnerstein, Dorothy. *The Mermaid and the Minotaur*. New York: Harper Colophon, 1976.

Douglas, Ann. *The Feminization of American Culture*. New York: Avon, 1977.

Dover, K. J. *Greek Homosexuality*. London: Duckworth, 1978.

Duncan, Graeme. *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Dunn, John. *Western Political Theory in the Face of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977.

Elshtain, Jean Bethke. „Against Androgyny." *Telos* 47 (Spring 1981): 5–21.

Elshtain, Jean Bethke. „The Anti-Feminist Backlash." *Commonweal*, 8 March 1974, pp. 16–19.

Elshtain, Jean Bethke. „Doris Lessing: Language and Politics." *Salmagundi*, no. 47–48 (Winter-Spring 1980): 95–114.

Elshtain, Jean Bethke. „Family Reconstruction." *Commonweal*, 1 August 1980, pp. 430–431.

Elshtain, Jean Bethke. „Liberal Heresies: Existentialism and Repressive Feminism." In *Liberalism and the Modern Polity*, edited by Michael C. Gargas McGrath. New York: Marcel Dekker, 1978.

Elshtain, Jean Bethke. „Methodological Sophistication and Conceptual Confusion: A Critique of Mainstream Political Science." In *The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge*, edited by Julia A. Sherman and Evelyn Torton Beck. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.

Elshtain, Jean Bethke. „Moral Woman/Immoral Man: The Public/Private Distinction and Its Political Ramifications." *Politics and Society* 4 (1974): 453–473.

Elshtain, Jean Bethke. „Review of *Against Our Will*." *Telos*, no. 30 (Winter 1976–1977): 327–342.

Elshtain, Jean Bethke. „The Social Relations of the Classroom." *Telos*, no. 27 (Spring 1976): 91–110.

Elshtain, Jean Bethke. „'Thank Heaven for Little Girls': The Dialectics of Development." *Politics* 10 (November 1975): 139–148.

Engels, Frederick. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. New York: Pathfinder Press, 1972.

Epstein, Cynthia Fuchs. *Woman's Place*. Berkeley: University of California Press, 1971.

Fay, Brian. *Social Theory and Political Practice*. London: George Allen and Unwin, 1975.

Ferguson, Kathy E. „Liberalism and Oppression: Emma Goldman and the Anarchist Feminist Alternative." In *Liberalism and the Modern Polity*, edited by Michael C. Gargas McGrath. New York: Marcel Dekker, 1978.

Feuer, Lewis S. *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*. Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1959.

Figes, Eva. *Patriarchal Attitudes*. Greenwich, Conn.: Fawcett, 1970.

Figgis, John Neville. *The Political Aspects of St. Augustine's City of God*. Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1963.

Filmer, Sir Robert. *Patriarcha and Other Political Works*. Edited by Peter Laslett. Oxford, Basil Blackwell, 1949.

Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam Books, 1972.

Forgie, George B. *Patricide in the House Divided: A Psychological Interpretation of Lincoln and His Age*. New York: W. W. Norton, 1979.

Fraiberg, Selma. *Every Child's Birthright: In Defense of Mothering*. New York: Basic Books, 1977.

Freeman, Jo. *The Politics of Women's Liberation*. New York: David McKay, 1975.

Freud, Ernst L., ed. *The Letters of Sigmund Freud.* New York: Basic Books, 1975.

Freud, Sigmund. *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* 24 vols. London: Hogarth, 1975. Toliau vadinama *Standard Edition.*

Freud, Sigmund. „A Child Is Being Beaten." In *Standard Edition,* vol. 17, pp. 179–204.

Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents.* In *Standard Edition,* vol. 21.

Freud, Sigmund. „Constructions in Analysis." In *Standard Edition,* vol. 23, pp. 355–370.

Freud, Sigmund. „The Dissolution of the Oedipus Complex." In *Standard Edition,* vol. 19, pp. 173–179.

Freud, Sigmund. *The Ego and the Id.* In *Standard Edition,* vol. 19.

Freud, Sigmund. „Introductory Lectures on Psychoanalysis." In *Standard Edition,* vols. 15, 16.

Freud, Sigmund. *New Introductory Lectures on Psycho-analysis.* In *Standard Edition,* vol. 22.

Freud, Sigmund. „On the Sexual Enlightenment of Children." In *Standard Edition,* vol. 9, pp. 129–139.

Freud, Sigmund. *The Psychopathology of Everyday Life.* In *Standard Edition,* vol. 6.

Freud, Sigmund. *Three Essays on the Theory of Sexuality.* In *Standard Edition,* vol. 7.

Freud, Sigmund. „The Unconscious." In *Standard Edition,* vol. 14, pp. 166–204.

Friedan, Betty. *The Feminine Mystique.* New York: W. W. Norton, 1963.

Friedan, Betty. „Feminism Takes a New Turn." *New York Times Magazine,* 18 December 1979, p. 40.

Fuller, Margaret. *The Writings of Margaret Fuller.* Edited by Mason Wade. New York: Viking Press, 1941.

Gass, William. *On Being Blue: A Phenomenological Inquiry.* Boston: David R. Godine, 1976.

Gilligan, Carol. „In a Different Voice: Women's Conceptions of the Self and Morality." *Harvard Education Review* 47 (1977): 481–517.

Gilman, Charlotte Perkins. *Herland.* Introduction by Ann J. Lane. New York: Pantheon, 1979.

Goldberg, Steven. *The Inevitability of Patriarchy.* New York: William Morrow, 1974.

Goodall, Jane Van-Lawick. *In the Shadow of Man.* Boston: Houghton Mifflin, 1971.

Gornick, Vivian and Moran, Barbara K., eds. *Woman in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness.* New York: Signet, 1971.

Greer, Germaine. *The Female Eunuch.* New York: McGraw-Hill, 1970.

Gregor, James. *The Fascist Persuasion in Radical Politics.* Princeton: Princeton University Press, 1974.

Griffin, Susan. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. New York: Harper and Row, 1978.
Grimsley, Ronald. *Jean-Jacques Rousseau*. Cardiff: University of Wales Press, 1961.
Gross, Elizabeth. „Lacan, The Symbolic, The Imaginary and The Real." *Working Papers in Sex, Science and Culture* 1 (November 1976): 12–32.
Gunnell, John G. *Political Theory: Tradition and Interpretation*. Cambridge, Mass.: Winthrop Publishers, 1979.
Gutman, Herbert G. *The Black Family in Slavery and Freedom 1750–1925*. New York: Vintage Books, 1976.
Habermas, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press, 1973.
Hampshire, Stuart. „Joyce and Vico: The Middle Way." *New York Review of Books*, 18 October 1973, p. 8.
Hampshire, Stuart. *Morality and Pessimism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
Hampshire, Stuart. „Public and Private Morality." In *Public and Private Morality*, edited by Stuart Hampshire. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
Hampshire, Stuart. *Thought and Action*. New York: Viking Books, 1960.
Harper, Ida Husted. *History of Woman Suffrage*, vol. 5. New York: J. J. Little and Ives, 1922.
Hart, Herbert Leonidas. *Women's Suffrage and National Danger: A Plea for the Ascendancy of Man*. London: Alexander and Shepheard, 1889.
Hartmann, Klaus. „Hegel: A Non-Metaphysical View." In *Hegel*, edited by Alasdair MacIntyre. Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1972.
Hauerwas, Stanley. „The Moral Meaning of the Family." *Commonweal*, 1 August 1980, pp. 432–436.
Hegel, G. W. F. *Aesthetics: Lectures on Fine Art*. Translated by T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1975.
Hegel, G. W. F. *The Phenomenology of Mind*. Translated by J. B. Baille. New York: Harper and Row, 1967.
Hegel, G. W. F. *Philosophy of Right*. Translated by T. M. Knox. London: Oxford University Press, 1973.
Held, Virginia. „Marx, Sex, and the Transformation of Society." In *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*, edited by Carol Gould and Marx Wartofsky. New York: G. P. Putnam, 1976.
Henley, Nancy. *Body Politics: Power, Sex, and Nonverbal Communication*. Englewood Cliffs, N. Y.: Prentice-Hall, 1977.
Herlihy, David. „Land, Family and Women in Continental Europe, 701–1200." *Traditio* 18 (1962): 89–119.
Hinton, R. W. K. „Husbands, Fathers and Conquerers: I." *Political Studies* 15 (1967): 291–300.
Hinton, R. W. K. „Husbands, Fathers and Conquerers: II." *Political Studies* 16 (1968): 56–67.

Hirshmann, Albert O. *The Passions and the Interests.* Princeton: Princeton University Press, 1978.

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* Edited by Michael Oakeshott. New York; Collier Books, 1966.

Hodge, John L.; Struckmann, Donald K.; and Trost, Lynn Dorland. *Cultural Bases of Racism and Group Oppression.* Berkeley: Two Riders Press, 1979.

Humphries, Jane. „The Working Class Family: A Marxist Perspective." In *The Family in Political Thought,* edited by Jean Bethke Elshtain. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.

Itard, Jean-Marc-Gaspard. *The Wild Boy of Aveyron.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1962.

Jacobsen, Norman. *Pride and Solace: The Functions and Limits of Political Theory.* Berkeley: University of California Press, 1978.

Janeway, Elizabeth. *Man's World, Woman's Place.* New York: Delta Books, 1971.

Jerusalem Bible. Edited by Alexander Jones. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1969.

Kaufman, Michael W. „Spare Ribs: The Conception of Women in the Middle Ages and the Renaissance." *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 16 (Summer 1973): 139–163.

Keniston, Kenneth and The Carnegie Council of Children. *All Our Children: The American Family Under Pressure.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977.

Kennedy, Robert F. „Statement by Senator Robert F. Kennedy on the Death of the Reverend Martin Luther King, Rally in Indianapolis, Indiana, April 4, 1968." In *An Honorable Profession: A Tribute to Robert F. Kennedy,* edited by Pierre Salinger, Edwin Guthman, Frank Mankiewicz, and John Seigenthaler. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1968.

Keohane, Nannerl O. „The Masterpiece of Polity in Our Century: Rousseau on the Morality of the Enlightenment." *Political Theory* 6 (November 1968): 421–456.

Kessen, William. „Rousseau's Children." *Daedalus* 107 (Summer 1978): 155–166.

Kieckhefer, Richard. *European Witch Trials: Their Foundation in Popular and Learned Culture, 1300–1500.* Berkeley: University of California Press, 1976.

King, Martin Luther, Jr. *Why We Can't Wait.* New York: New American Library, 1964.

Kovesi, Julius. *Moral Notions.* London: Routledge and Kegan Paul, 1967.

Kraditor, Aileen S. *The Ideas of the Woman Suffrage Movement 1890–1920.* Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1971.

Krouse, Richard W. „Patriarchal Liberalism and Beyond: From John Stuart Mill to Harriet Taylor." In *The Family in Political Thought,* edited by Jean Bethke Elshtain. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.

Lakatos, Imre and Musgrave, Alan, eds. *Criticism and the Growth of Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Landes, Joan. „The Theory Behind Women's Liberation: Problems and Prospects." Ph. D. dissertation, New York University, 1975.

Lane, Harlan. *The Wild Boy of Aveyron.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.

Lawrence, D. H. *Stories, Essays and Poems.* Edited by Desmond Hawkins. London: Dent Everyman's Library, 1973.

Leacock, Eleanor Burke. „The Changing Family and Lévi-Strauss, or Whatever Happened to Fathers." *Social Research* 44 (Summer 1977): 235–259.

Leakey, Richard E. and Lewin, Roger. *Origins: What New Discoveries Reveal About the Emergence of Our Species and its Possible Future.* New York: E. P. Dutton, 1977.

Lenin, V. I. *The Emancipation of Women: From the Writings of V. I. Lenin.* New York: International Publishers, 1966.

Lessing, Doris. *Briefing for a Descent into Hell.* New York: Bantam Books, 1972.

Lessing, Doris. *The Four-Gated City.* New York: Bantam Books, 1970.

Lessing, Doris. *Shikasta: Canopus in Argos: Archives, Re: Colonised Planet 5.* New York: Alfred A. Knopf, 1979.

Loch, Wolfgang. „Some Comments on the Subject of Psychoanalysis and Truth." In *Truth, Consciousness and Reality,* edited by Joseph R. Smith, M. D. New Haven: Yale University Press, 1974.

Locke, John. *Two Treatises of Government.* Edited by Peter Laslett. New York: New American Library, 1965.

Lukes, Steven. „Alienation and Anomie." In *Social Structure and Political Theory,* edited by Glen Gordon and William E. Connolly. Lexington, Mass.: D. C. Heath, 1974.

Lukes, Steven. *Individualism.* New York: Harper and Row, 1973.

Luther, Martin. *Three Treatises.* Philadelphia: Fortress Press, 1960.

Machiavelli, Niccolò. *The Prince and The Discourses.* New York: Modern Library, 1950.

MacIntyre, Alasdair. *A Short History of Ethics.* New York: Macmillan, 1971.

Magee, Bryan, ed. „Conversation with Bernard Williams." In *Modern British Philosophy.* New York: St. Martin's Press, 1971.

Mailer, Norman. *The Prisoner of Sex.* New York: New American Library, 1971.

Malcolm, Norman. *Ludwig Wittgenstein, A Memoir.* London: Oxford University Press, 1972.

Malcolm, Norman. *Problems of Mind.* London: Allen and Unwin, 1972.

Marcuse, Herbert. *Studies in Critical Philosophy.* Boston: Beacon Press, 1973.

Marx, Karl. *Capital.* Edited by Frederick Engels. 3 vols. New York: International Publishers, 1975.

Marx, Karl and Engels, Frederick. *Collected Works.* 10 vols. New York: International Publishers, 1975.

Massell, Gregory J. *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Struggles in Soviet Central Asia 1919–1929*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

Masters, Roger D. „Jean-Jacques Is Alive and Well: Rousseau and Contemporary Sociobiology." *Daedalus* 107 (Summer 1978): 93–106.

Masters, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

McMurty, John. *The Structure of Marx's World-View*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Midgley, Mary. *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

Mill, John Stuart. *Auguste Comte and Positivism*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1973.

Mill, John Stuart. *Autobiography*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975.

Mill, John Stuart. *On Liberty*. Chicago: Henry Regnery, 1956.

Mill, John Stuart. *On the Subjection of Women*. Greenwich, Conn.: Fawcett, 1970.

Millett, Kate. *Sexual Politics*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1970.

Mitchell, Juliet. *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Pantheon, 1971.

Mitchell, Juliet. *Woman's Estate*. New York: Vintage Books, 1973.

Moglen, Helen. *Charlotte Brontë: The Self Conceived*. New York: W. W. Norton, 1976.

Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy and The Case of Wagner*. Translated by Walter Kaufman. New York: Vintage Books, 1967.

Nietzsche, Friedrich. *The Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Translated by Walter Kaufman. New York: Vintage Books, 1969.

O'Faolain, Julia and Martines, Lauro, eds. *Not in God's Image*. New York: Harper Torchbooks, 1973.

Okin, Susan Moller. *Women in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Ollman, Bertell. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

O'Shaugnessy, Brian. „The Id and the Thinking Process." In *Freud: A Collection of Critical Essays*, edited by Richard Wollheim. Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1974.

Parsons, Talcott. „Age and Sex in the Social Structure of the United States." In *Selected Studies in Marriage and the Family*, edited by Robert F. Winch and Robert McGinnis. New York: Henry Holt, 1953.

Parsons, Talcott. „The Family in Urban-Industrial America." In *Sociology of the Family*, edited by Michael Anderson. Baltimore: Penguin Books, 1971.

Pateman, Carol. „Sublimation and Reification: Locke, Wolin, and the Liberal Democratic Conception of the Political." *Politics and Society* 5 (1965): 441–467.

Paul, Diane. „In the Interests of Civilization: Marxist Views of Race and Culture in the 19th Century." Straipsnis pateiktas IX metiniame Šiaurės rytų regiono Politikos mokslų asociacijos susirinkime, vykusiame 1977 m. lapkričio mėn.

Piercy, Marge. *Woman on the Edge of Time*. New York: Fawcett, 1978.

Piers, Maria W. *Infanticide, Past and Present*. New York: W. W. Norton, 1978.

Plato. *The Laws*. Translated by Trevor J. Saunders. Baltimore: Penguin Books, 1970.

Plato. *Meno*. Translated by W. K. C. Guthrie. Baltimore: Penguin Books, 1956.

Plato. *The Republic of Plato*. Translated by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1968.

Plato. *Statesman*. Edited by Martin Ostwald. Translated by J. B. Skemp. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957.

Plato. *The Symposium*. Translated by Walter Hamilton. Baltimore: Penguin Books, 1973.

Pocock, J. G. A. „Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought." In *Politics, Language and Time*, edited by Melvin Richter. New York: Atheneum, 1974.

Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Power, Eileen. *Medieval Women*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Power, Eileen. „The Position of Women." In *The Legacy of the Middle Ages*, edited by C. G. Crump and E. F. Jacob. Oxford: Clarendon Press, 1948.

Rapaport, Elizabeth. „On the Future of Love: Rousseau and the Radical Feminists." In *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*, edited by Carol Gould and Marx Wartofsky. New York: G. P. Putnam, 1976.

Rich, Adrienne. *The Dream of a Common Language: Poems 1974–1977*. New York: W. W. Norton, 1978.

Rich, Adrienne. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: W. W. Norton, 1976.

Rosaldo, Michelle Zimbalist. „Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview." In *Women, Culture and Society*, edited by Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere. Stanford: Stanford University Press, 1974.

Rosaldo, Michelle Zimbalist. „The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding." *Signs* 5 (Spring 1980): 389–417.

Rosenthal, Abigail. „Feminism Without Contradictions." *Monist* 51 (January 1973): 28–42.

Rossi, Alice S. „A Biosocial Perspective on Parenting." *Daedalus* 106 (Spring 1977): 1–32.

Roszak, Betty and Roszak, Theodore, eds. *Masculine/Feminine*. New York: Harper Colophon, 1969.
Rothman, Sheila M. *Woman's Proper Place: A History of Changing Ideals and Practices, 1870 to Present*. New York: Basic Books, 1978.
Rousseau, Jean-Jacques. *The Confessions*. Translated by J. N. Cohen. Baltimore: Penguin Books, 1954.
Rousseau, Jean-Jacques. *Emile*. Translated by B. Boxley. London: J. B. Dent and Sons, 1956.
Rousseau, Jean-Jacques. *Emile or On Education*. Edited and translated by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.
Rousseau, Jean-Jacques. *The First and Second Discourses*. Edited by Roger D. Masters. New York: St. Martin's Press, 1964.
Rousseau, Jean-Jacques. *Government of Poland*. Translated by Willmoore Kendall. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1972.
Rousseau, Jean-Jacques. *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*. Edited by Roger D. Masters. New York: St. Martin's Press, 1978.
Rousseau, Jean-Jacques. *Politics and the Arts: Letter to M. D'Alembert on the Theatre*. Translated by Allan Bloom. Ithaca: Cornell University Press, 1960.
Rousseau, Jean-Jacques and Herder, Johann Gottfried. *On the Origin of Language*. Translated by J. Moran and A. Gode. New York: Frederick Unger, 1966.
Rowbotham, Sheila. *Woman's Consciousness, Man's World*. Baltimore: Penguin Books, 1973.
Rowbotham, Sheila. *Women, Resistance and Revolution*. New York: Vintage Books, 1972.
Rubin, Lillian. *Worlds of Pain: Life in the Working-Class Family*. New York: Basic Books, 1976.
Ruether, Rosemary Radford. „The Cult of True Womanhood." *Commonweal*, 9 November 1973, pp. 127–132.
Rupp, E. G. and Drewery, Benjamin, eds. *Martin Luther*. London: Edward Arnold, 1976.
Saffioti, Heleieth. *Women in Class Society*. New York: Monthly Review Press, 1978.
Sagan, Eli. *Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form*. New York: Harper Torchbooks, 1974.
Sagan, Eli. *The Lust to Annihilate: A Psychoanalytic Study of Violence in Ancient Greek Culture*. New York: Psychohistory Press, 1979.
Salkever, Stephen G. „Rousseau and the Concept of Happiness." *Polity* 11 (Fall 1978): 27–45.
Schochet, Gordon. *Patriarchalism and Political Thought*. New York: Basic Books, 1975.
Scott, Heide. *Does Socialism Liberate Women?* Boston: Beacon Press, 1974.

Seigel, Jerrold. *Marx's Fate: The Shape of a Life.* Princeton: Princeton University Press, 1978.

Sennett, Richard. *The Fall of Public Man.* New York: Vintage Books, 1978.

Shanley, Mary Lyndon. „Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century English Political Thought." *Western Political Quarterly* 32 (March 1979): 79–91.

Shklar, Judith N. *Men and Citizens.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Simon, Bennett. „Models of Mind and Mental Illness in Ancient Greece: I. The Platonic Model." *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 8 (October 1972): 398–404.

Singer, Peter. *Animal Liberation.* New York: Avon, 1975.

Slater, Philip E. *The Glory of Hera.* Boston: Beacon Press, 1968.

Smart, J. J. C. and Williams, Bernard. *Utilitarianism For and Against.* Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Smith, Dorothy E. „A Sociology for Women." In *The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge,* edited by Julia A. Sherman and Evelyn Torton Beck. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.

Solomon, R. C. „Hegel's Concept of Geist." In *Hegel: A Collection of Critical Essays,* edited by Alasdair MacIntyre. Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1972.

Sontag, Susan and Rich, Adrienne. „Feminism and Fascism: An Exchange." *New York Review of Books,* 20 March 1975, pp. 31–32.

Spinoza, Benedict de. *A Theologico-Political Treatise and Political Treatise.* Translated by R. H. Melwes. New York: Dover Publications, 1955.

Stanton, Elizabeth Cady; Anthony, Susan B.; and Gage, Matilda Joslyn, eds. *History of Woman Suffrage.* 3 vols. Rochester: Charles Mann, 1881–1891.

Steiner, George. *After Babel.* London: Oxford University Press, 1977.

Stern, J. P. *Hitler, The Fuehrer and the People.* Berkeley: University of California Press, 1975.

Tanner, Tony. „Julie and 'La Maison Paternelle': Another Look as Rousseau's *La Nouvelle Heloise." Daedalus* 105 (Winter 1976): 23–45.

Taylor, Charles. *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Tiger, Lionel and Fox, Robin. *The Imperial Animal.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970.

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America.* Edited by Phillips Bradley. 2 vols. New York: Vintage Books, 1945.

Unger, Roberto Mangabeira. *Knowledge and Politics.* New York: Free Press, 1975.

Walzer, Michael. *Regicide and Revolution: Speeches at the Trial of Louis XVI.* Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints.* New York: Atheneum, 1973.

Warrior, Betsy. „Man as an Obsolete Life Form." *No More Fun and Games: A Journal of Female Liberation* 2 (February 1969): 77–78.

Weil, Simone. *The Need for Roots.* New York: Harper Colophon, 1952.

Weisstein, Naomi. „Kinder, Küche, Kirche as Scientific Law: Psychology Constructs of the Female." *Motive* 29 (March–April 1969): 78–85.

Whyte, Martin King. *The Status of Women in Preindustrial Society.* Princeton: Princeton University Press, 1978.

Williams, Bernard. „Are Persons Bodies?" In *Problems of the Self.* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Williams, Bernard. „Bodily Continuity and Personal Identity." In *Problems of the Self.* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Williams, Bernard. „The Idea of Equality." In *Moral Concepts*, edited by Joel Feinberg. London: Oxford University Press, 1970.

Wilson, Edward O. *Sociobiology: The New Synthesis.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.

Winch, Peter. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy.* London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

Winch, Peter. „Man and Society in Hobbes and Rousseau." In *Hobbes and Rousseau*, edited by Maurice Cranston and Richard S. Peters. Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1972.

Winch, Peter. „Understanding a Primitive Society." In *Rationality*, edited by Bryan Wilson. New York: Harper Torchbooks, 1970.

Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty.* Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. New York: Harper Torchbooks, 1979.

Wittgenstein. Ludwig. *Philosophical Investigations.* Translated by G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan, 1978.

Wittig, Monique. „One Is Not Born a Woman." In *The Second Sex – Thirty Years Later: A Commemorative Conference on Feminist Theory.* Mimeographed. New York: Institute for the Humanities, 1979.

Wojtyła, Karol [Pope John Paul II]. *The Acting Person.* Translated by Andrej Potocki. Dordrecht: D. Reidel, 1979.

Wokler, Robert. „Perfectible Apes in Decadent Cultures: Rousseau's Anthropology Revisited." *Daedalus* 107 (Summer 1968): 107–134.

Wolff, Robert Paul. *The Poverty of Liberalism.* Boston: Beacon Press, 1969.

Wolff, Robert Paul. „There's Nobody Here But Us Persons." In *Women and Philosophy*, edited by Carol Gould and Marx Wartofsky. New York: G. P. Putnam, 1976.

Wolin, Sheldon. „Political Theory as a Vocation." In *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, edited by Martin Fleischer. New York: Atheneum, 1972.

Wolin, Sheldon. *Politics and Vision.* Boston: Little, Brown, 1970.

Wolin, Sheldon. „The Rise of Private Man." *New York Review of Books*, 14 April 1977, p. 19.

Wollheim, Richard. „Identification and the Imagination." In *Freud: a Collection of Critical Essays*, edited by Richard Wollheim. Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor books, 1974.

Wollheim, Richard. „Psychoanalysis and Women." *New Left Review*, no. 93 (September–October 1975): 61–70.

Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Women*. Edited by Charles W. Hagelman, Jr. New York: W. W. Norton, 1967.

Wrong, Dennis. „The Over-Socialized Conception of Man in Modern Sociology." *American Sociological Review* 26 (1961): 183–193.

Yates, Gayle Graham. *What Women Want: The Ideas of the Movement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.

Young, Iris Marion. „Is There a Woman's World? – Some Reflections on the Struggle for Our Bodies." In *The Second Sex – Thirty Years Later: A Commemorative Conference on Feminist Theory*. Mimeographed. New York: Institute for the Humanities, 1979.

Lietuviškai išleista

Aristotelis. *Nikomacho etika* // Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1990. Vertė Jonas Dumčius.

Aristotelis. *Politika*. Vilnius: Pradai, 1997. Vertė Mindaugas Strockis.

Beauvoir S. de. *Antroji lytis*. Vilnius: Pradai, 1996. Vertė Violeta Tauragienė ir Diana Bučiūtė.

Dantė Aligjeris. *Apie monarchiją* (ištraukos) // *Filosofijos istorijos chrestomatija: viduramžiai*. Vilnius: Mintis, 1980, p. 487–502. Vertė Benediktas Kazlauskas.

Dekartas R. *Metafiziniai apmąstymai* // Dekartas R. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1978. Vertė Petras Račius.

Engelsas F. *Šeimos, privatinės nuosavybės ir valstybės kilmė*. Vilnius: Mintis, 1985.

Freud S. *Ego ir Id* // Freud S. *Anapus malonumo principo*. Vilnius: Vyturys, 1999. Vertė Antanas Gailius.

Freud S. *Psichoanalizės įvadas: paskaitos*. Vilnius: Vaga, 1999. Vertė Austėja Merkevičiūtė.

Froidas Z. *Kasdienio gyvenimo psichopatologija*. Vilnius: Mokslas, 1992. Vertė Ona Meiglienė.

Hegel G. W. F. *Dvasios fenomenologija*. Vilnius: Pradai, 1997. Vertė Arvydas Šliogeris.

Hegel G. W. F. *Teisės filosofijos apmatai*. Vilnius: Mintis, 2000. Vertė Loreta Anilionytė.

Hobbes Th. *Leviatanas*. Vilnius: Pradai, 1999. Vertė Kęstutis Rastenis.

Lokas Dž. *Esė apie pilietinę valdžią*. Vilnius: Mintis, 1992. Vertė Algirdas Degutis.

MacIntyre A. *Trumpa etikos istorija*. Vilnius: Charibdė, 2000. Vertė Inesa Šeškauskienė.

Makiavelis N. *Samprotavimai apie pirmąją Tito Livijaus dekadą* // Makiavelis N. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1992. Vertė Petras Račius.

Makiavelis N. *Valdovas* // *Ten pat*. Vertė Petras Račius.

Marksas K. *Kapitalas*, t. 1. Vilnius, 1957; t. 2 – 1958; t. 3 – 1959; t. 4, d. 1 – 1968; t. 4, d. 2 – 1975.

Mill J. S. *Apie laisvę*. Vilnius: Pradai, 1995. Vertė Vytautas Radžvilas.

Mill J. S. *Moterų pavergimas* (ištrauka) // *Feminizmo ekskursai: moters samprata nuo antikos iki postmodernizmo*. Sud. Karla Gruodis. Vilnius: Pradai, 1995, p. 207–223. Vertė Solveiga Daugirdaitė.

Nietzsche F. *Apie moralės genealogiją*. Vilnius: Pradai, 1996. Vertė Alfonsas Tekorius.

Nietzsche F. *Tragedijos gimimas*. Vilnius: Pradai, 1997. Vertė Alfonsas Tekorius.

Platonas. *Puota, arba apie meilę*. Vilnius: Aidai, 2000. Vertė Tatjana Aleknienė.

Platonas. *Puota* // Platonas. *Dialogai*. Vilnius: Vaga, 1968. Vertė Merkelis Račkauskas.

Platonas. *Valstybė*. Vilnius: Pradai, 2000. Vertė Jonas Dumčius.

Ruso Ž. Ž. *Išpažintis*. Vilnius: Alma littera, 2000. Vertė Edvardas Viskanta ir Vytautas Jurgutis.

Ruso Ž. Ž. *Apie visuomenės sutartį, arba politinės teisės principai* // Ruso Ž. Ž. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1979. Vertė Laurynas Algimantas Skūpas.

Ruso Ž. Ž. *Samprotavimas Dižono akademijos pateiktu klausimu „Ar mokslų ir menų atgimimas sukilnino papročius?"* // *Ten pat*. Vertė Laurynas Algimantas Skūpas.

Ruso Ž. Ž. *Samprotavimas apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus* // *Ten pat*. Vertė Laurynas Algimantas Skūpas.

Tocqueville A. de. *Apie demokratiją Amerikoje*. Vilnius: Amžius, 1996. Vertė Valdas Petrauskas.

Vitgenšteinas L. *Filosofiniai tyrinėjimai* // Vitgenšteinas L. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1995. Vertė Rolandas Pavilionis.

Wojtyła K. *Asmuo ir veiksmas*. Vilnius: Aidai, 1997. Vertė Romanas Plečkaitis.

VARDŲ RODYKLĖ

Ackerman, Bruce 379
Allen, Christine Garside 55
Althusser, Louis 293
Amundsen, Kirsten 258, 263
Anthony, Susan B. 246–247
Archimedas 14, 377
Arendt, Hannah 27, 64, 71, 74–77, 94–95, 364, 373
Aristotelis 28, 30–31, 37, 40, 59–72, 74–80, 88, 90–97, 114–115, 118–120, 126, 139, 190–192, 195, 324, 344, 358, 363–364, 372
Atkinson, Ti-Grace 222–223, 226, 235, 358
Augustinas 74, 76, 82–91, 94–96, 102

Barber, Benjamin R. 186
Beard, Mary 243
Beauvoir, Simone de 226, 323–327, 331, 353
Bentham, Jeremy 93, 126, 149–152, 245
Beradt, Charlotte 239
Berkeley, George 222
Berlin, Isaiah 112, 115, 379–380
Bernays, Martha 158
Bettelheim, Bruno 310–312
Byron, George Gordon 47
Blanchard, William H. 180
Bloom, Allan 41, 43, 47, 177–178
Bluebond-Langner, Myra 350
Bocock, Richard 296
Bodin, Jean 119–120
Bonhoeffer, Dietrich 14, 317
Borgia, Cezare 358
Brown, Joseph E. 247
Brown, Norman O. 137
Brownmiller, Susan 224–226, 233, 235–236, 242, 316, 358
Butler, Melissa 139

Calvin, John 103
Campioni, Mia 292
Camus, Albert 317–318, 362–363, 367, 370
Carlyle, Thomas 153
Cassirer, Ernst 175
Castoriadis, Cornelius 70
Castro, Fidel 310
Chapman, Richard Allen 130
Charvet, John 175
Chodorow, Nancy 302, 307–313, 343

Ciceronas 91
Cîxous, Hélène 352–353
Coles, Robert 350
Copleston, Frederick, S. J. 81, 92
Crotus 106

Daly, Mary 225–226, 234, 240–241, 316, 337
Dante 95–96, 209
Dawson, Christopher 81
Deckard, Barbara 301
Decter, Midge 242
Demos, John 146
Descartes, René 134, 190, 222
Dewey, John 362
Dinnerstein, Dorothy 302–307, 316
Douglas, Ann 244, 254
Dover, Kenneth J. 31, 45–46
Duncan, Graeme 153, 207, 209
Dunn, John 135, 144, 150, 153, 210, 280, 316
Durkheim, Emile 260
Dworkin, Ronald 360

Eliot, George 379
Elshtain, Jean Bethke 56, 59, 190, 230, 238, 240, 262, 325, 332, 345, 372–373, 380–382
Elžbieta I 358
Engels, Friedrich 200–203, 205, 273–280, 292
Epstein, Cynthia Fuchs 259, 261

Fay, Brian 23, 70, 219, 224, 330–334
Ferguson, Kathy E. 274
Feuer, Lewis S. 204
Figes, Eva 165
Figgis, John Neville 88
Filmer, Sir Robert 119–126, 130, 134, 141, 143–145, 173, 229, 231
Firestone, Shulamith 226–228, 236–237, 301, 316, 337, 342–343, 346
Forgie, George B. 345
Fox, Robin 223
Fraiberg, Selma 347–348
Freeman, Jo 262–263
Freud, Sigmund 27, 29, 39, 56, 158–160, 166, 168, 184, 239, 265, 289–290, 292, 296–299, 301–302, 317, 320, 328, 334–335, 347
Friedan, Betty 245, 265–272, 289, 301
Fuller, Margaret 268

Gage, Matilda Joslyn 246, 248–250, 252–253
Gass, William 189
Gilligan, Carol 353
Gilman, Charlotte Perkins 239, 247
Gilson, Etienne 87
Glass, James 39
Goldberg, Steven 229–230
Goldman, Emma 274
Goodall, Jane 26
Gray, John 380
Gregor, James 221
Griffin, Susan 225
Grimsley, Ronald 175
Gross, Elizabeth 292
Gunnell, John G. 22, 41, 199, 318
Gutman, Herbert G. 350

Habermas, Jürgen 328
Hayek, Friedrich August 379
Hampshire, Stuart 61–62, 88, 209, 211, 336–338, 344
Harper, Ida Husted 247, 249–251, 253
Hart, Herbert Leonidas 151
Hartmann, Klaus 208
Hauerwas, Stanley 346–347
Havel, Václav 381–382
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 164–165, 187–200, 203, 205, 208, 211–212, 252, 361, 375
Heim, Alice 133
Held, Virginia 301, 367
Henley, Nancy 234–235
Herlihy, David 244
Hinton, R. W. K. 120, 130, 143
Hirschmann, Albert O. 131

Hobbes, Thomas 102, 124–134, 145, 168–169, 173, 240
Homeras 30, 79
Hoover, J. Edgar 359
Horney, Karen 289
Hume, David 222
Humphries, Jane 281

Yates, Gayle Graham 255–256
Young, Iris Marion 232
Itard, Jean-Marc-Gaspard 341–342

Jacobsen, Norman 13, 128, 131, 138, 166
Janeway, Elizabeth 255–256, 260–262
Jefferson, Thomas 362

Kant, Immanuel 190, 222
Kaufman, Michael W. 244
Keniston, Kenneth 349
Kennedy, John F. 359
Kennedy, Robert F. 367–368
Keohane, Nannerl 17, 177, 182
Kessen, William 177, 182
Kieckhefer, Richard 236
Kierkegaard, Søren 356–357
King, Martin Luther 359, 362–363, 366–368
Knox, John 69
Konfucijus 249
Konstantinas 79
Kovesi, Julius 241
Kraditor, Aileen S. 250
Krouse, Richard W. 162, 280

Lacan, Jacques 293
Lane, Ann J. 239
Lane, Harlan 341
Laslett, Peter 121–122, 126
Lawrence, D. H. 189, 239
Leacock, Eleanor Burke 299
Leakey, Richard E. 334–335
Leibniz, Gottfried Wilhelm 222
Leninas, V. I. 272
Lessing, Doris 240
Lévi-Strauss, Claude 293, 298–299
Lewin, Roger 334–335
Lincoln, Abraham 319, 362, 364
Liudvikas XVI 148
Loch, Wolfgang 327–328
Locke, John 124, 126, 133–145, 149, 152, 168–169, 172–173, 180, 268, 376
Lukes, Steven 126–127, 283
Luther, Hans 109
Luther, Martin 73–74, 98–110, 113, 119, 373–374

Machiavelli, Niccolo 37, 73–74, 110–117, 119, 358
MacIntyre, Alasdair 30, 61–63, 65, 99, 111, 140, 184, 188, 358
Mailer, Norman 239
Malcolm, Norman 11, 134
Manson, Charles 346
Marcuse, Herbert 108
Marx, Karl 15, 70, 140, 164–165, 200–213, 272–273, 279, 282–283, 287, 289–301, 345, 360–361, 373
Massell, Gregory J. 281
Masters, Roger D. 167, 171, 175
McMurty, John 206
Mead, Margaret 265
Midgley, Mary 39, 48, 133, 223, 279, 325
Mill, John Stuart 58, 126, 149, 152–163, 233, 289, 376
Miller 239
Millett, Kate 229–230, 234, 239
Mitchell, Juliet 108, 116–117, 291–301
Moglen, Helen 242
Morgan, L. H. 275
Morgan, Marabel 332
Morse, Samuel 74

Nader, Ralph 365
Niebuhr, Reinhold 381
Nietzsche, Friedrich 77

Nixon, Richard M. 149, 359
Nozick, Robert 379

Okin, Susan Moller 41, 135, 179
Ollman, Bertell 209–210, 283
O'Neill, Eugene 334
Orwell, George 191
O'Shaugnessy, Brian 56

Parsons, Talcott 275–276, 296
Pateman, Carol 138
Paul, Diane 276
Paulius, šv. 82
Piercy, Marge 228, 240
Piers, Maria W. 345
Platonas 14–15, 30–32, 37, 62, 78, 82, 118, 126, 346, 357–358
Pocock, J. G. A. 114–115, 146
Power, Eileen 243–244

Rapaport, Elizabeth 165
Rawls, John 379
Rich, Adrienne 237–239, 310
Romanovai 196
Rosaldo, Michelle Zimbalist 355–357
Rosenthal, Abigail 48, 50, 94, 157, 190, 200, 242, 252, 279
Rossi, Alice S. 343
Rothman, Sheila M. 250
Rousseau, Jean-Jacques 12–13, 55, 164–187, 193, 205, 207–208, 212, 340–341, 346, 361
Rowbotham, Sheila 243, 283–290, 291, 301
Rubin, Lillian 271, 322
Ruddick, Sara 353
Ruether, Rosemary Radford 251–252

Saffioti, Heleieth 281
Sagan, Eli 17, 37, 76, 356
Saint-Simon, Claude Henri de 159
Salkever, Stephen 184
Sandel, Michael 376
Sartre, Jean-Paul 323–325
Schochet, Gordon 125–126, 143
Scott, Heide 281
Seigel, Jerrold 201
Sennett, Richard 354, 359–360
Shanley, Mary Lyndon 121
Shklar, Judith 180
Sicard 341
Simon, Bennett 39
Singer, Peter 133
Skinner, B. F. 133
Slater, Philip 45
Smart, J. J. C. 149, 151
Smith, Dorothy 301, 320–322
Smith, Thomas 120–121
Sokratas 40, 42–47, 50–51, 57, 75, 78, 82
Solomon, R. C. 190
Sontag, Susan 238
Spinoza, Benediktas 157
Spitz, David 364
Spock, Benjamin 357
Stanton, Elizabeth Cady 246–250, 252–253
Stefano, Christine de 353
Steiner, George 86, 352
Stern, J. P. 238

Taylor, Charles 182, 187, 189, 197, 211, 228, 381
Tanner, Tony 179
Tiger, Lionel 223
Tocqueville, Alexis de 107, 147–148
Tomas Akvinietis 74, 92–98, 373
Tukididas 37
Tumin, Melvin 364

Unger, Roberto M. 134–136

Vest, George 247
Viktorija, karalienė 249

Walzer, Michael 123, 146, 148
Warrior, Betsy 223
Weil, Simone 317

Weisstein, Naomi 292
Whyte, Martin King 230
Williams, Bernard 56, 149, 151–152
Wilson, Edward O. 223
Winch, Peter 56, 88, 127, 130, 132, 254
Wittgenstein, Ludwig 11, 21, 24–25, 82–87, 172, 318, 357
Wittig, Monique 227–228, 293, 361
Wojtyła, Karol (popiežius Jonas Paulius II) 71
Wokler, Robert 168
Wolff, Robert Paul 18, 58, 125, 127, 141, 161, 194, 222, 262, 264
Wolin, Sheldon 30, 114, 217–218
Wollheim, Richard 56, 160, 186
Wollstonecraft, Mary 268
Wrong, Dennis 321

Jean Bethke
Elshtain
VYRO VIEŠUMAS, MOTERS PRIVATUMAS
Moterys socialinėse ir politinėse teorijose

Iš anglų kalbos vertė
Ramutė Rybelienė

Viršelio dailininkas *Algimantas Dapšys*
Maketavo *Irutė Stukienė*

SL 1573. 2002 11 07. Užsakymas 2.931
Išleido UAB „Pradai" leidykla, T. Vrublevskio g. 6, 2000 Vilnius
Spaudė AB spaustuvė „Spindulys", Gedimino g. 10, 3000 Kaunas

Printed in Lithuania

Elshtain, Jean Bethke

El-175 Vyro viešumas, moters privatumas: moterys socialinėse ir politinėse teorijose / Jean Bethke Elshtain. – Vilnius: Pradai, 2002. – 403 p. – (Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392-1673)

Bibliogr.: p. 383–397. Vardų r-klė: p. 399–403
ISBN 9986-943-74-4

Amerikiečių politologės ir filosofės J. B. Elshtain, daug dėmesio skiriančios feminizmo problemoms, knygoje per konceptualinę viešumo ir privatumo prizmę žvelgiama į moterų ir politikos istoriją nuo Platono iki šių dienų. Naują, netikėtu aspektu aptariamos žymių filosofų – Platono, Aristotelio, Augustino, Tomo Akviniečio, Machiavelli'o, Rousseau, Hegelio, Marxo ir daugelio kitų – teorijos, pateikiama išsami kritinė įvairių feminizmo krypčių analizė.

UDK 396(091)

„Kalbėdami apie viešumą ir privatumą mes pasakojame apie tai, kaip žmonės konstravo, orientavo, tvarkė ir įsivaizdavo savo ir kitų gyvenimą. Savo kelionę į viešumo ir privatumo sritis praeityje ir dabar aš pradedu vadovaudamasi požiūriu, kad mąstytojas, norintis atskirti politiką nuo dorovės, niekada nesupras nei vienos, nei kitos. Viliuosi, kad atsisakiusi atskirti politiką nuo dorovės aš perpratau jas abi. Mano manymu, politinės vaizduotės uždavinys mūsų laikais yra kiek įmanoma sąžiningai byloti tiesą apie žmogaus padėtį, iš jos kylančius pavojus ir galimybes.“

„Kai kuriuos skaitytojus suglumins tai, kaip aš traktuoju atskirus Vakarų tradicijos panteono mąstytojus. Kai kam gali atrodyti neprotinga šiuolaikines feministes analizuoti taip pat rimtai ir detaliai, kaip aš nagrinėju „didžiuosius“. Nenustebsiu, jeigu sulauksiu tokios dvejopos kritikos...“

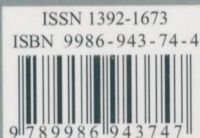
Jean Bethke Elshtain

Jean Bethke Elshtain (g. 1941) – Čikagos universiteto socialinės ir politinės etikos profesorė, Amerikos menų ir mokslų akademijos narė, daugelio knygų apie moterų, šeimos, pilietinės visuomenės, demokratijos problemas autorė.

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais socialinių ir humanitarinių mokslų pagrindais.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-943-74-4



Rekomenduojama kaina 25 Lt